

M. S. GILLET, O. P.

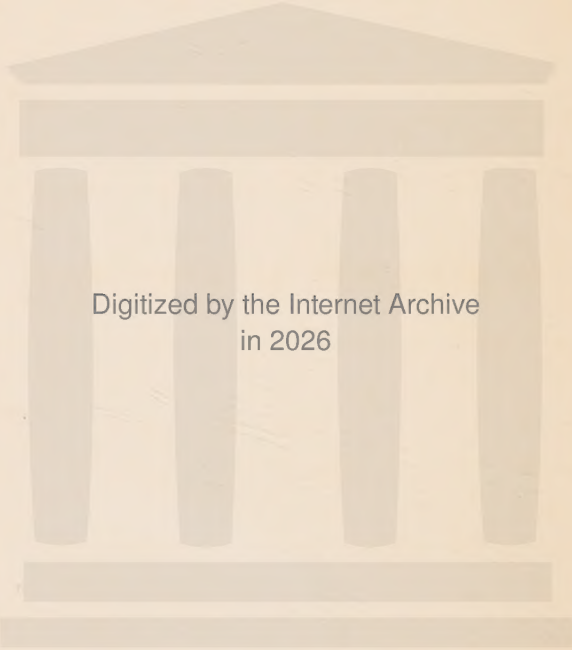
Les Harmonies Eucharistiques

ESSAI THÉOLOGIQUE

LILLE PARIS BRUGES

SOCIÉTÉ S^t-AUGUSTIN, DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie

1914



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LES HARMONIES EUCHARISTIQUES

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE DESCLÉE, DE BROUWER & C^{ie} — PARIS

L'Éducation du caractère (*onzième mille*). 1 vol.
in-16 de XII-236 pp. **3.00**

(Traductions italienne, allemande, flamande, anglaise, hongroise).

La Virilité chrétienne (*quatrième mille*). 1 vol. in-16
de 442 pp. **3.50**

(Traduction italienne).

L'Éducation de la Conscience (*quatrième mille*).
1 vol. in-16 de 322 pp... .. **3.50**

(Traduction italienne).

L'Éducation du cœur (*troisième mille*). 1 vol. in-16
de 368 pp. **3.50**

(Traductions italienne et allemande).

LIBRAIRIE LECOFFRE — PARIS

LIBRAIRIE DESCLÉE, DE BROUWER & C^{ie} — PARIS

La valeur éducative de la Morale catholique.
1 vol. in-16 de XII-380 pp. (3^e édition). **3.50**

(Traduction espagnole).

LIBRAIRIE ALCAN — PARIS

**Du Fondement intellectuel de la Morale,
d'après Aristote.**

1 vol. in-8° de XXV-280 pp. **3.75**

LIBRAIRIE P. LETHIELLEUX — PARIS

LIBRAIRIE DESCLÉE, DE BROUWER & C^{ie} — PARIS

La Peur de l'effort intellectuel (4^e édition). 1 vol.
in 12 de 98 pp. **1.00**

Innocence et Ignorance. Éducation de la Pureté
(4^e édition) **2.00**

(Traduction italienne et néerlandaise).

La Peur de l'Idéal (*En préparation.*)

M. S. GILLET, O. P.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Les Harmonies Eucharistiques

ESSAI THÉOLOGIQUE

LILLE PARIS BRUGES
SOCIÉTÉ S^t-AUGUSTIN, DESCLÉE, DE BROUWER ET C^{ie}
1914

Cum Superiorum permissu

NIHIL OBSTAT :

Insulis, die 18 Maii 1914.

A. MICHEL,
librorum censor.

IMPRIMATUR :

Insulis, die 19 Maii 1914.

✝ ALEXIUS-ARMANDUS,
Episcopus Insulensis.

TOUS DROITS RÉSERVÉS.

Mon Très Révérend Père,

Je considère vos ouvrages comme le *Vade-mecum* des Parents, des Instituteurs, des Confesseurs. Depuis le premier âge qui ignore jusqu'à la virilité des passions, pour les consciences et pour les cœurs qui doivent être éduqués et contribuer à la formation du caractère, pour tous, vos ouvrages contiennent la parole éclairée, pratique, chrétienne.

Dieu veuille qu'ils soient lus, médités, écoutés !

Car alors nombreux seraient ceux qui éviteraient les écueils opposés, causes de tant et de si fatals naufrages, et auxquels par exemple s'exposent tous ceux qui, en matière délicate, veulent la pleine lumière du jour, ou les ténèbres de la nuit, au lieu du crépuscule salulaire qui dispose et prépare sagement à la vie ; tous ceux encore qui donnent tout au cœur ou lui refusent tout, au lieu de le régler en dirigeant comme il faut les bouillantes énergies qui l'agitent ; tous ceux enfin qui laissent aller à la dérive les consciences et les caractères au lieu de les asseoir solidement sur des principes et des résolutions auxquels ils puissent conformer leur conduite, indépendamment des avantages et des faveurs extérieurs.

Il y aurait pour tous un devoir à vous lire, et ce serait en même temps un remède pour la Société en décadence, qui se dirige d'après les criaileries de la rue et des journaux.

Alors nous aurions des hommes de cœur et de conscience qui, bien haut et par le mérite de la foi, relèveraient l'humanité. C'est pourquoi, Très Révérend Père, je vous bénis, ainsi que tous vos chers livres, et souhaite de tout mon cœur que vous nous en donniez encore d'autres, et qu'ils se propagent largement.

Votre très obligé,

P. Card. MAFFI,

Archevêque de Pise.

Pise, 15 février 1914.



COLLEGIO APOSTOLICO
Via del Vitale, 15

Roma. 9. Avril 1914

Reverend et cher Père

Notre Très-Saint Père le Pape Pie X désire
me charger de vous remercier pour l'hommage de
votre livre "Religion et Éducation" et de vous encourager
dans vos efforts pour attirer à Dieu les hommes
du monde, en particulier les jeunes gens.

Dans les principes de la foi, ils trouveront, en
effet, la solution vraie aux problèmes qui tour-
mentent leur esprit, la direction sûre aux plus nobles
aspirations de leur cœur. Ils trouveront d'autre part,
dans les secours de la grâce, la principale source
d'énergie pour s'élever à la hauteur de leurs devoirs
actuels, si nombreux, si graves et parfois si difficiles.

En leur faisant comprendre, goûter, pratiquer ces
choses, vous aurez fortement contribué à leur bien
et, par eux, au bien de la Société dans laquelle ils
doivent vivre, agir, apporter leur légitime part d'in-
fluence.

Pour que vos travaux dans ce sens soient
toujours plus fructueux, le Saint-Père vous
accorde de tout cœur la Bénédiction Apostolique.

Heureux de vous transmettre cette auguste
faveur, je vous prie d'agréer, Révérend et cher Père,
l'expression de mon religieux dévouement en N.P. &
Dominique

J. Hyacinthe M. Combar

m. s.

Rome, 26 avril 1914.

Révérénd et cher Père,

Notre Très Saint Père le Pape Pie X daigne me charger de vous remercier pour l'hommage de votre livre *Religion et Pédagogie*, et de vous encourager dans vos efforts pour attirer à Dieu les hommes du monde, en particulier les jeunes gens.

Dans les principes de la foi, ils trouveront, en effet, la solution vraie aux problèmes qui tourmentent leur esprit, la direction sûre aux plus nobles aspirations de leur cœur. Ils trouveront d'autre part, dans les secours de la grâce, la principale source d'énergie pour s'élever à la hauteur de leurs devoirs actuels, si nombreux, si graves et parfois si difficiles.

En leur faisant comprendre, goûter, pratiquer ces choses, vous aurez fortement contribué à leur bien et, par eux au bien de la société dans laquelle ils doivent vivre, agir, apporter leur légitime part d'influence.

Pour que vos travaux dans ce sens soient toujours plus fructueux, le Saint-Père vous accorde de tout cœur la Bénédiction Apostolique.

Heureux de vous transmettre cette auguste faveur, je vous prie d'agréer, Révérénd et cher Père, l'expression de mon religieux dévouement en N. P. S. Dominique.

P. Hyacinthe Mie CORMIER,

O. P.

Milan. 10 mars 1914.

Messieurs les Editeurs, Desclée et Cie,

J'ai reçu les six volumes du P. Gillet et je vous en suis très reconnaissant. Je les ai lus en grande partie et cette lecture m'a fait désirer ardemment pour ces livres une large diffusion, afin qu'ils soient lus, bien étudiés et connus, car ils produisent un grand bien.

On veut tout déchristianiser aujourd'hui, surtout l'éducation, la pédagogie et ainsi se préparent d'immenses ruines. Il n'y a qu'une digue à opposer à ce flot menaçant : la religion et spécialement la religion dans l'éducation. Or, quiconque lit le P. Gillet a vite fait de le reconnaître pour un des premiers éducateurs, vraiment dignes de ce grand nom : car c'est de la religion qu'il fait dériver la vie qui coule dans toute son œuvre éducatrice. Aussi je m'associerais à qui l'appellerait « le premier éducateur du temps présent », surtout à cause de l'extension qu'il a donnée à l'éducation, la poussant jusqu'à l'âge mûr et en lui maintenant toujours la note chrétienne.

Il faut aussi féliciter les éditeurs d'avoir mené à si bonne fin l'édition italienne des cinq volumes sur l'éducation : il est à souhaiter que le sixième volume « Religion et Pédagogie » soit traduit aussi dans notre belle langue, et que le P. Gillet donne encore d'autres travaux, excellents comme ceux-ci et qui apportent, comme eux, une précieuse et efficace contribution à la restauration chrétienne.

Avec l'expression de mon respect.

Cardinal FERRARI,
Archevêque de Milan.

Rome, 20 mars 1914.

Cher Monsieur Zucconi,

Je vous remercie très vivement de l'envoi des cinq volumes du P. Gillet, publiés par la maison Desclée et Cie. Je connaissais déjà favorablement ces ouvrages, grâce aux éloges qu'en ont faits mes Eminents Collègues, l'Archevêque de Milan et l'Archevêque de Pise. Au jugement compétent de si hauts personnages, j'unis humblement les miens ; car il me semble que de tels livres sont, à tous égards, excellents, — écrits par un théologien qui est en même temps un psychologue d'une grande valeur, — dignes d'être répandus parmi les éducateurs, les confesseurs et tous ceux qui ont à cœur de donner à la jeunesse une direction saine et pratique dans les premières luttes que rencontre la conscience dans la vie chrétienne. Et donc, Monsieur, agréez l'expression de ma reconnaissance et en même temps mes félicitations.

Cardinal AGLIARDI.

Rome, 20 mars 1914.

Cher Monsieur Zucconi,

J'ai reçu les cinq volumes du P. Gillet sur l'éducation et je vous en remercie très vivement.

Je m'unis aux Éminentissimes cardinaux Agliardi, Ferrari et Maffi pour féliciter l'illustre auteur et la Maison Desclée, qui s'acquiert toujours plus de titres à la reconnaissance de la société en publiant des œuvres de saine doctrine et très utiles à l'éducation des jeunes gens. Je fais des vœux pour que tous ceux qui s'occupent de l'éducation de la jeunesse puissent abondamment à ce trésor qu'est la doctrine exposée par le P. Gillet et en tirent des fruits abondants.

Je vous prie d'agréer avec ces vœux, l'assurance de la joie de me déclarer

Votre très dévoué,
Card. CASSETTA.

PRÉFACE

Instaurare omnia in Christo.

Notre Saint Père le Pape Pie X ayant pris à tâche, selon sa belle devise, de restaurer toutes choses dans le Christ — *instaurare omnia in Christo* — a demandé à maintes reprises aux Prêtres et aux fidèles, de l'aider dans cette OÈuvre urgente et difficile de restauration chrétienne. A cette intention, Il leur a enjoint tout particulièrement de pousser les enfants et les adultes à la pratique de la communion fréquente et quotidienne.

L'expérience a déjà montré à quel point le Vicaire de Jésus-Christ a eu, en agissant ainsi, une vue nette et profonde de la réalité. En mettant la communion au premier rang des moyens d'Éducation chrétienne, il a permis aux éducateurs catholiques d'exercer sur les âmes une influence féconde. C'est seulement du dehors, en effet, que les éducateurs peuvent se flatter d'atteindre les âmes, lorsque, pour éclairer leur intelligence, fortifier

leur volonté et discipliner leur sensibilité, ils s'en tiennent aux forces éducatives que la pédagogie chrétienne met à leur disposition. Or, c'est par le dedans surtout que la vie peut être entretenue et développée, et la vie chrétienne plus que toutes les autres, s'il est hors de doute qu'elle prend sa source en Dieu, dont la présence au plus intime de nous-même ne souffre pas de doute. Dieu seul peut permettre à une âme de vivre de Dieu.

Dès lors, la valeur éducative du Sacrement de l'Eucharistie n'éclate-t-elle pas à tous les yeux des croyants ? Communier c'est recevoir le Christ, et le recevoir de la manière dont Lui-même s'est donné à nous dans l'Eucharistie, pour être la nourriture de nos âmes, et nous incorporer à Lui d'une façon vivante, et par Lui à Dieu même.

Les éducateurs catholiques ne sauraient trop méditer sur l'importance de cette doctrine, dans un temps où. pour réagir contre l'atmosphère d'incrédulité et de libre vie où respirent les âmes chrétiennes. celles-ci ont plus que jamais besoin d'un serment intérieur et divin de réaction vitale.

Nous n'avons pas eu a autre dessein, en écrivant ce petit livre, que de leur faciliter la tâche. Ils y trouveront une justification théologique des décrets les plus récents concernant la communion.

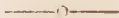
Nous aurions pu donner à ces pages une allure moins technique, et mettre les enseignements qu'elles contiennent à la portée de tous les éducateurs. Mais nous avons pensé qu'il valait mieux nous adresser aux prêtres directement, et nous en tenir à un langage qui doit leur être familier. L'effort de réflexion qu'une pareille lecture nécessite, pour être assimilée, ne sera pas lui-même sans influence sur une meilleure intelligence de la doctrine. On retient mieux ce que l'on a compris avec peine, pourvu seulement qu'on l'ait compris. Je m'excuse d'avance uniquement de n'avoir peut-être pas été aussi clair qu'il eût été désirable. Mais on voudra bien tenir compte, pour me le pardonner, de la difficulté et de l'importance de la question.

Il est facile de voir par où cette étude se rattache à nos précédents ouvrages sur l'éducation. Elle les complète, en leur fournissant

une base surnaturelle dont la valeur de vie est incomparable. L'Eucharistie n'est pas sans doute le seul moyen surnaturel d'éducation chrétienne ; mais elle demeure le plus important, et centuple les autres en s'y rattachant. C'est affaire aux éducateurs d'unir, dans la pratique, ce que les nécessités du discours nous ont obligé à séparer en théorie. Nous avons modestement indiqué le chemin ; il leur appartient de le suivre. et d'y engager les âmes à leur suite.

Kain, 7 mai 1914.

M. S. GILLET, O. P.



CHAPITRE PREMIER

LE SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE

CHAPITRE PREMIER

LE SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE

Quand on a vécu pendant de longues années en communion intime avec la pensée de saint Thomas, et qu'on cherche à fixer dans une formule expressive les qualités maîtresses de son génie, on ne sait trop ce qu'il faut admirer le plus en lui de sa faculté merveilleuse d'analyse, ou de sa puissance incomparable de synthèse.

En Logique, en Psychologie, en Métaphysique, il excelle à décomposer minutieusement une question en tous ses éléments constitutifs et à la recomposer sur-le-champ d'une façon simple et lumineuse.

Les initiés savent que deux ou trois gran-

des idées seulement dominant toute la *Somme théologique*, autour desquelles viennent se grouper harmonieusement les centaines d'articles qu'elle renferme, et jusqu'aux réponses aux plus lointaines objections qui encadrent systématiquement chacun d'eux.

Cependant, je ne crois pas qu'il existe dans toute la *Somme* un *Traité* où ces deux facultés d'analyse et de synthèse qui caractérisent le génie de saint Thomas resplendissent avec autant d'éclat que dans le *Traité de l'Eucharistie*.

Personne ne s'est appliqué plus consciencieusement à mettre en relief les moindres détails relatifs à l'institution, à la nature et à la réalisation du Sacrement et du Sacrifice. Mais personne non plus n'avait su trouver avant lui, ou du moins expliquer avec autant de pénétration, la notion à la fois simple et profonde qui centralise tous ces détails, et les enveloppe d'une même clarté.

J'ai nommé la *Transsubstantiation*, dont on peut dire en toute vérité qu'elle est, aux yeux de saint Thomas, comme le pivot idéal qui relie l'un à l'autre les deux volets du diptyque

eucharistique — d'un côté le *Sacrement*, de l'autre le *Sacrifice* — et nous permet ainsi de les contempler tour à tour sans perdre de vue leur harmonieuse unité.

En intitulant cette étude : *Les harmonies de la Transsubstantiation*, nous avons précisément voulu indiquer d'un mot le point de vue auquel nous allons nous placer pour parler de l'*Eucharistie*. Notre intention, en effet, n'est pas d'analyser par le menu tous les aspects de ce *mystère*, mais plutôt de projeter sur ses deux aspects essentiels — le *Sacrement* et le *Sacrifice*, — le faisceau de lumière qui semble s'échapper de la notion de Transsubstantiation bien comprise, et nous permettra, en dessinant exactement les contours, de mieux voir en quoi ces deux faces du même mystère eucharistique se distinguent, et en quoi surtout elles s'harmonisent.

Nous parlerons ici de *la Transsubstantiation dans ses rapports avec le Sacrement*, nous réservant d'y revenir, au prochain chapitre, pour étudier *ses rapports avec le Sacrifice*, et déduire de cette synthèse tous les enseignements qu'elle comporte.

Pour tirer au clair du mieux que nous pourrions les relations que la Transsubstantiation soutient avec le Sacrement de l'Eucharistie, nous rappellerons d'abord les raisons intimes et profondes pour lesquelles le Christ a institué ce Sacrement ; nous essayerons ensuite de montrer comment la Transsubstantiation s'harmonise magnifiquement, *par le mode de présence réelle qu'elle implique*, d'une part avec le but du Sacrement de l'Eucharistie, et de l'autre avec la causalité divine qui entre en jeu pour le réaliser.

I. — LE SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE ET LA VIE SURNATURELLE.

Signes et causes de la grâce, c'est à ce double titre que les Sacrements de la nouvelle Loi, tous institués par le Christ, font partie intégrante de l'*Ordre surnaturel* où précisément la grâce nous introduit, en nous faisant participer à la vie même de Dieu qu'elle nous communique.

Sans doute, à parler rigoureusement, la grâce sanctifiante qui, seule, possède ce pri-

vilège de nous transformer divinement, et d'être un principe permanent de vie surnaturelle, n'est pas le produit immédiat des sacrements. Les sacrements ont pour résultat immédiat — et c'est leur fonction spécifique — d'imposer à la grâce sanctifiante une modification accidentelle, et appropriée aux circonstances dans lesquelles et pour lesquelles ils sont reçus : grâce de *naissance* par le Baptême ; de *croissance* par la Confirmation ; de *nutrition* par l'Eucharistie ; de *génération* ou nutrition de l'espèce par le Mariage ; de *gouvernement* par l'Ordre ; de *stabilité* surnaturelle, au moment suprême, par l'Extrême-Onction¹.

Toutefois, parce que la grâce sanctifiante ne nous est jamais donnée ou n'est augmentée

1. S. THOMAS, *Summa theol.*, III^a P., Q. 62 ; a. 2. Utrum gratia sacramentalis addat aliquid supra gratiam virtutum et donorum ? Réponses ad 1, 2 et 3^{um}. CAJETAN, *Commentaire*, § II. JEAN DE S. THOMAS, disp. XXIV, art. II. — « Sacramenta, inquit D. Thomas, ordinantur ad » quosdam speciales effectus in vita christiana, præter » actus potentiarum animæ, ut baptismus ad generan- » dum hominem in Christo, eucharistia ad cibandum, » etc. Ergo sicut virtutes addunt supra gratiam, quia » ordinantur ad actus potentiarum supernaturaliter ele- » vandos, ita sacramentalis gratia, quia ordinatur ad

par Dieu sans l'une ou l'autre de ces modifications sacramentelles, il est permis de soutenir en gros que les sacrements sont causes de la grâce, et donc de la vie surnaturelle dont la grâce sanctifiante est la source profonde. Que pourrait bien être, en effet, une modification sacramentelle de la grâce sans la grâce elle-même? Quelque chose comme une courbe idéale que l'on voudrait tracer à la craie sur un tableau, sans la ligne à laquelle elle impose sa courbure, c'est-à-dire, en somme, quelque chose de proprement irréalisable.

Que les sacrements soient causes *de la grâce*, c'est là d'ailleurs un point de doctrine qui s'impose à la croyance de tous les fidèles.

Dans le décret aux Arméniens, il est dit expressément que les Sacrements de la nouvelle Loi, supérieurs en cela à ceux de l'ancienne Loi, qui n'étaient que de simples figures de la grâce, *contiennent* en outre celle-ci et la *confèrent* à ceux qui les reçoivent dignement:

» *speciales effectus praeter actus potentiarum, debet*
 » *addere divinum auxilium ut perficiantur tales effectus;*
 » *et sic patet quod sacramentalis gratia addit supra*
 » *gratiam virtutum et donorum* ». Cf. *Summa theol.*,
 III^a P., Q. 72, a. 7, ad 3; *De Veritate*, Q. 27; a. 5; ad. 12.

*continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt*¹.

Le Concile de Trente, reprenant à son compte les mêmes expressions, déclare anathème quiconque dénierait aux sept Sacrements institués par le Christ le pouvoir de contenir la grâce et de la conférer².

Mais comment faut-il entendre que les Sacrements contiennent et confèrent la grâce?

A la rigueur, je pourrais me dispenser de traiter ici cette question préliminaire. Cependant, résolue dans le sens extrêmement réaliste que lui donne saint Thomas, elle projette sur la nature, l'importance, et la valeur de vie exceptionnelle du Sacrement de l'Eucharistie une si vive lumière, que je n'ai pu me résoudre à la passer complètement sous silence. La

1. DENZINGER, 695. Illa enim [antiquae legis] non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant: haec vero nostra et *continent gratiam*, et ipsam digne suscipientibus *conferunt*.

2. DENZINGER, 849. Can. 6. Si quis dixerit sacramenta novae legis non *continere gratiam* quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non *conferre*, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae, et notae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus: A. S.

suite de cette exposition doctrinale fera voir si j'ai été en cela bien inspiré.

On sait que, depuis des siècles, la question de la causalité des Sacrements est livrée aux disputes des théologiens, et il y a de fortes raisons de croire que l'accord sur ce point délicat ne se réalisera pas de si tôt, s'il se réalise jamais. Quoi qu'il en soit, l'opinion de saint Thomas ne me paraît pas douteuse. Il soutient hardiment la *causalité instrumentale physique* des Sacrements, par opposition à une *causalité morale* qui, en dépit de tous les artifices de raisonnement, et des ingéniosités de style, serait la négation même de la causalité.

D'autres théologiens, au contraire, même parmi ceux qui se réclament de la doctrine de saint Thomas, opposent à la causalité physique dont ils croient que le Saint Docteur n'a pas toujours été partisan, la causalité morale, qu'il aurait lui-même expressément soutenue, dans le *Livre des Sentences*.

Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur ces divergences d'interprétation. Comme nous allons le montrer brièvement, la pensée de

saint Thomas est tellement claire et expressive à ce sujet, qu'il serait plutôt cruel d'insister. C'est, au fond, pour des raisons systématiques, et en vertu de positions prises ailleurs, que des théologiens, inconsciemment ou non, l'ont détournée de son sens obvie, et rétrécie aux proportions de leurs propres systèmes. Mais, ce qu'il importe de noter à leur décharge, et en faveur de notre thèse, c'est qu'en soumettant la pensée de saint Thomas à une exégèse plus ou moins artificielle, ces défenseurs intrépides de la *causalité morale* n'ont jamais eu l'idée de diminuer par là le rôle efficace joué par les Sacrements dans la production de la grâce. Nous en avons une preuve saisissante dans les efforts qu'ils ont entrepris pour corriger, même au prix de contradictions verbales, le caractère incolore et inexpressif de leur formule favorite. Les uns nous ont parlé d'une *causalité morale efficiente*, d'autres d'une *causalité instrumentale intentionnelle*. Abandonnons-les à leurs querelles de mots, dernier refuge de l'esprit de système, et revenons à saint Thomas.

C'est, en effet, dans son *Commentaire du Maître des Sentences*¹, que saint Thomas s'est posé pour la première fois avec une grande netteté la question capitale de la causalité des Sacrements. Selon lui, dans cet article, les Sacrements ne sont pas causes même instrumentales de la grâce, mais seulement d'une *disposition à la grâce*, disposition qui se confond avec le *caractère sacramentel* pour le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, et avec une sorte d'*ornement spirituel* pour les autres Sacrements qui ne produisent pas de caractère dans l'âme, au moment de leur réception.

Vous voyez donc bien, concluent quelques adversaires de la causalité physique, que saint Thomas lui-même, dans le *Livre des Sentences*, admet la causalité morale des Sacrements.

Non, en vérité, je ne vois pas cela, mais je m'aperçois, au contraire, à lire attentivement et sans parti pris systématique cet article de saint Thomas, que la conception hybride de la causalité morale n'y a même pas effleuré son esprit.

1. S. TH., IV *Lib. Sent.* art. IV ; *Quaestiuncula* V ; *Solutio* 1^a.

Voici, en substance, à quoi se ramène son argumentation. Dieu seul produit la grâce dans l'âme de ceux qui s'approchent des Sacrements. Mais, pour qu'une âme reçoive effectivement et efficacement cette grâce dont Dieu seul est l'auteur, deux sortes de dispositions en elle sont requises : *une disposition physique* d'ordre surnaturel, qui prépare la nature à entrer sans heurt dans cet ordre, et comme de plain-pied — c'est précisément le rôle du caractère baptismal, — ou à en remplir connaturellement les fonctions — tel, par exemple, le caractère sacerdotal ; — puis *des dispositions morales* qui mettent moralement l'âme en état d'entrer par la grâce en relation vivante avec Dieu.

Les dispositions morales, il dépend de notre volonté, sous l'action de Dieu qui la meut, de les acquérir.

Mais la disposition physique, comme la grâce elle-même à la réception de laquelle elle nous prépare intérieurement, en toute rigueur ne peut être produite que par Dieu. Cependant, Dieu se sert des Sacrements,

comme d'instruments, pour la faire éclore dans l'âme.

Sans doute, cette disposition, dont les Sacrements sont des causes instrumentales effectives, autant qu'il est en elle, réclame la grâce, puisqu'elle ne nous est donnée que pour cela. Mais elle n'a pas, dans son ordre, plus d'influence sur sa production que les dispositions morales. Comme celles-ci, quoique à sa manière, elle met simplement l'âme en état de recevoir la grâce. Elle n'est qu'une *condition subjective* mise par Dieu, moyennant les Sacrements, à sa réception. Mais c'est Dieu seul, sans intermédiaire, qui est cause de la grâce.

Alors, que vient-on nous parler de causalité morale des Sacrements ? Serait-ce à cause de la nécessité morale qu'il y a pour Dieu à nous donner la grâce, une fois cette disposition physique acquise par les Sacrements, si, par ailleurs, nous sommes dans les conditions morales voulues ? Mais qui ne voit que cette nécessité n'a rien de commun avec une influence quelconque exercée par les Sacrements sur la production elle-même de la grâce ? Sans

cette disposition physique, et sans ces dispositions morales, Dieu ne produirait pas la grâce dans l'âme. C'est à cette double condition, au contraire, qu'Il la produit. Mais une condition subjective, même nécessitante, n'est pas une cause. Identifier ces concepts, c'est porter atteinte aux lois fondamentales qui régissent l'esprit et la réalité.

Telle est, en substance, la doctrine de saint Thomas, dans le *Maître des Sentences*, sur la causalité des Sacrements. Il n'y est question Thomas, dans le *Maître des Sentences*, sur la disposition à recevoir la grâce, nullement d'une causalité morale concernant la grâce elle-même¹.

I. In quantum sunt instrumenta divinæ misericordiæ justificantis, [sacramenta] pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum *in ipsa anima*, quod primo correspondet sacramentis, sicut est character, vel aliquid hujusmodi. Ad ultimum autem effectum, quod est gratia, *non pertingunt etiam instrumentaliter*, nisi dispositivè, in quantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertinent, est dispositio, quæ est necessitas, quantum in se est, ad gratiæ susceptionem. — Au début de l'article, saint Thomas a expliqué le caractère nécessitant de cette *disposition physique* par opposition aux *dispositions morales* : sunt [sacramenta] causæ disponentes tali dispositione quæ est necessitas, nisi sit impedimentum ex parte recipientis.

Puisque cette disposition physique est causée effecti-

La vraie difficulté que soulève cette doctrine n'est d'ailleurs pas là. Elle gît tout entière dans le rôle instrumental et physique accordé aux Sacrements pour la production de la disposition à la grâce, et saint Thomas, qui a posé cette difficulté, devait fatalement être amené un jour, pour la résoudre, — le jour où il parlerait non plus en commentateur d'un Maître, mais en Maître — à pousser jusqu'au bout la logique de son système. Si, en effet, les Sacrements sont capables de produire réellement, en qualité d'instruments aux

vement *dans l'âme elle-même* par les sacrements, elle réclame la grâce, autant qu'il est en elle. C'est pour que la grâce puisse être produite effectivement dans l'âme par Dieu que les sacrements la causent instrumentalement. Donc, elle appelle la grâce. Mais il ne s'en suit nullement qu'elle ait sur la grâce aucune influence causale.

Le mot lui-même de disposition est assez significatif ; il n'a qu'une saveur de passivité. Saint Thomas réserve la qualité d'instruments aux seules dispositions physiques, comme le germe, les semences d'où sortiront les êtres qu'ils contiennent virtuellement, et ne seront que ces dispositions épanouies, transformées, ce qui n'est pas le cas des dispositions physiques à la grâce, telle que le caractère sacramentel, qui demeure tout entier et toujours ce qu'il est, *une puissance spirituelle*, irréductible à la grâce. Au surplus, la graine, les semences sont considérées par saint Thomas comme des instruments physiques de production. Il n'y a donc pas trace, dans cet article, de causalité morale.

ST. ALBERT'S CATHOLIC LIBRARY

main de Dieu, une disposition physique à recevoir la grâce, du même ordre qu'elle, surnaturelle comme elle, pourquoi ne pourraient-ils, au même titre, produire la grâce elle-même ?

C'est précisément à cette question que saint Thomas a répondu dans la *Somme*, et dans ses ouvrages postérieurs, où nous trouvons l'expression définitive et absolument claire de sa pensée ¹.

En voici les éléments essentiels. Certains Sacrements, comme le Baptême, la Confirmation, l'Ordre, continuent de produire, en qualité d'instruments, le caractère, et cette disposition physique, autant qu'il est en elle, (ex consequenti) appelle la production de la grâce. Pourquoi Dieu, en effet, par l'intermédiaire des Sacrements et du caractère qu'ils réalisent dans l'âme, nous mettrait-il physiquement en état de recevoir la grâce et de remplir naturellement certaines fonctions surnaturelles, si ce n'était pas pour nous donner la grâce elle-même, par quoi nous pénétrons dans

1. S. TH., *Summa theol.*, III^a P., q. 62 ; IV *Contra Gentes*, cap. 67 ; *De Veritate*, q. XXVII, a. 4.

l'ordre surnaturel, et y remplirons les fonctions du culte divin ?

Sur ce point, saint Thomas n'a pas changé d'opinion. Mais, ce qui prouve bien qu'il n'avait jamais songé à attribuer aux Sacrements une causalité quelconque relativement à la grâce, c'est que, dans la *Somme* et partout ailleurs, il leur attribue désormais une causalité physique. En qualité d'instruments aux mains de Dieu, déclare-t-il, les sacrements produisent dans l'âme deux effets surnaturels : *un effet principal qui est la grâce, et un effet secondaire qui est le caractère*. Or, ces deux effets, dont la réalité surnaturelle dépend, dans son fond, de Dieu seul, ils concourent à les produire au même titre, c'est-à-dire comme causes instrumentales dont l'activité, toute d'emprunt, reflète nécessairement l'aspect réel, physique, voire même métaphysique de l'activité divine qui les utilise, en les surnaturalisant. Il ne saurait donc être question ici de causalité morale ¹.

1. S. Th., *Summa theol.*, III^e P., q. 62. De effectu principali sacramentorum qui est gratia ; — Q. 63. De alio effectu sacramentorum qui est character. Dans la réponse

Car, pour le dire en passant et une fois pour toutes, lorsque nous parlons de la causalité physique des Sacrements, c'est uniquement par opposition à la causalité morale qui n'est,

ad 1^{re} de l'art. 4 de cette question 63^e, saint Thomas établit avec une grande netteté les rapports que soutiennent entre eux le *caractère* et la *grâce*. *Character autem directe quidem et propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus exequenda: et quia haec idoneae non sunt sine auxilio gratiae... ex consequenti divina largitas recipientibus characterem gratiam largitur, per quam digne impleant ea ad quae deputantur.* Pourquoi, en effet, recevrons-nous une disposition physique, une *puissance spirituelle*, qui nous met en état d'entrer dans l'ordre surnaturel et d'y exercer des fonctions cultuelles, si nous n'avions pas la grâce qui nous permettra d'exercer dignement ces fonctions ? *En conséquence*, le caractère appelle la grâce, mais il n'y est pas ordonné comme une cause, même instrumentale, à son effet. Ce sont là deux réalités spécifiquement différentes qui, tout en s'inspirant mutuellement, n'ont pas le même but, et ne répondent pas aux mêmes fonctions.

— Sur la causalité physique des Sacrements, par rapport à la grâce elle-même, les textes abondent. Nous avons cité les principaux. Il serait superflu de les citer tous. Et Cajetan, et Jean de Saint Thomas n'ont pas pu les dénaturer, en les commentant, parce que le commentaire s'impose de lui-même.

A l'article V de la question 63, saint Thomas se demande si la vertu causale des Sacrements dérive de la passion du Christ ? Sa réponse est fort belle. C'est là, en effet, qu'il amorce la *question de la causalité instrumentale du Christ par son humanité*, en qualité d'instrument conjoint à la divinité. Le Christ est cause de la grâce, comme *cause morale*, non instrumentale, mais propre, par les mérites de sa passion ; il est *cause efficiente* de

au demeurant, qu'une contrefaçon de la causalité. En réalité, la causalité des Sacrements leur venant de Dieu même est plus métaphysique que physique. Mais cela même accentuée, loin de l'amoindrir, le caractère réel de cette causalité, si rien n'est plus physique, plus efficace, plus profond que la causalité métaphysique, en vertu de quoi Dieu atteint les êtres, non à leur surface, mais jusque dans leur moelle, autrement dit, dans leur être même¹.

Ainsi donc, d'après saint Thomas, les Sacrements de la nouvelle Loi exercent sur l'éclosion de la grâce dans l'âme de ceux qui y sont préparés *physiquement* et *moralement* une véritable causalité, une causalité analogue à celle

la grâce, comme cause instrumentale physique, par son humanité qui contient virtuellement sa passion. Les sacrements sont des instruments séparés, mais ils exercent la même causalité efficiente. Nous reviendrons plus loin sur ce point, à propos de la question 48, a. 6 : *De Verbo incarnato*.

1. Sur la nature de la causalité instrumentale, et de sa valeur réelle, voir dans saint Thomas, *Summa theol.*, I^a P., q. 45, a. 5, et ses deux grands commentateurs, Cajetan et Jean de Saint-Thomas, au même endroit de la *Somme*. Leur interprétation diffère par certaines nuances, mais tous les deux s'entendent sur le caractère transcendantal et physique de la causalité de l'instrument aux mains de Dieu.

de Dieu même qui s'en sert et en fait ses instruments d'action surnaturelle.

Cette grâce que les Sacrements produisent dans l'âme est proprement une modification accidentelle de la grâce sanctifiante, appropriée aux circonstances dans lesquelles et pour lesquelles celle-ci est causée par Dieu de toutes pièces dans les âmes qui ne l'ont pas encore reçue ou l'ont perdue ; ou simplement augmentée dans les âmes qui l'ont conservée.

Mais à quoi reconnaître le caractère propre à chaque grâce sacramentelle ?

Dans le domaine des choses terrestres, lorsque nous nous servons d'un instrument pour agir, il est relativement facile de reconnaître dans le produit de notre action la nature de l'instrument dont nous nous sommes servis. Nous ne pouvons pas tout faire avec n'importe quel instrument. La nature de celui-ci, en même temps qu'elle impose à notre activité des limites, lui imprime sa marque, et cette marque se retrouve dans nos œuvres. Entre un dessin à la plume et un portrait au crayon, la différence est assez sensible pour qu'on ne s'y trompe pas.

Au contraire, Dieu peut produire le même effet, naturel ou surnaturel, avec toutes sortes d'instruments, à condition qu'il s'agisse d'un effet déterminé. Car, pour ce qui est de la production de l'être même, Dieu ne peut se servir d'aucun instrument. En limitant volontairement son action créatrice aux conditions d'un instrument déterminé, il la restreindrait forcément aux proportions de cette détermination, et s'interdirait d'êtreindre l'être lui-même.

Mais, à part ce domaine exclusif de l'activité créatrice, et sur ce fonds d'être que Lui seul est capable de créer sans intermédiaire, Dieu peut broder des dessins multiples, dans l'ordre de la nature et de la grâce, avec n'importe quel instrument.

S'il ne se fût agi que de Lui. Il aurait pu avec la matière et la forme du Sacrement de Baptême, causer en nous la grâce qui est réservée à la matière et à la forme du Sacrement de Pénitence, ou inversement. Seulement, nous y aurions perdu notre latin. Et comme, d'une part, les Sacraments ont été institués pour nous et non pour Dieu (*Sacramenta propter homines*), et que, d'autre part, la grâce

qu'ils sont appelés à faire jaillir, ou à augmenter dans l'âme, échappe à toutes nos intuitions, alors cependant qu'il est si urgent que nous en prenions connaissance, Dieu a limité son choix d'instruments de la grâce aux réalités les plus capables, par leur matière et leur forme, de la symboliser à nos yeux.

En conséquence, c'est au symbolisme de la réalité sacramentelle que nous reconnaissons le caractère de la grâce que Dieu produit dans l'âme à l'aide de cette réalité, sans que l'activité divine soit autrement limitée que par des raisons de convenance humaine¹.

Ceci posé, voyons de quelle nature est la grâce dont nous sommes redevables au Sacrement de l'Eucharistie.

C'est une grâce de nutrition. Nous avons, pour nous en rendre compte, la matière employée par Notre-Seigneur Lui-même dans l'institution solennelle de ce Sacrement, et les paroles qu'Il a prononcées sur elle, en vue de la grâce à produire.

Il prit du pain, le bénit, le rompit et le donna

1. S. TH., *Summa theol.*, I^a P., q. 60 ; a. 1. *Utrum sacramenta sint in genere signi.*

à ses disciples en disant : *Ceci est mon corps*. Alors il prit du vin, rendit grâce, et le donna à boire à ses disciples en disant : *Ceci est mon sang*¹.

Et pour que le moindre doute sur l'usage de cette matière et le sens de ces paroles ne pût effleurer l'esprit des disciples étonnés, Il avait pris soin à l'avance d'en faire publiquement le commentaire, en disant : *Mon corps est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage. En vérité, je vous le dis, si vous ne mangez ma chair et si vous ne buvez mon sang, vous n'aurez pas en vous la vie ; mais quiconque mangera ma chair et boira mon sang, vivra éternellement*².

Les apôtres ne s'y sont pas trompés, ni les Pères, ni les Docteurs de l'Eglise non plus. La clarté éblouissante de ces paroles du Christ a même arrêté Luther, dans la destruction qu'il avait entreprise de tous les Sacrements. Enfin, le Concile de Trente, après beaucoup d'autres, et conformément à l'enseignement una-

1. S. MATTHIEU, ch. XXVI ; S. MARC, ch. XIV ; S. LUC, ch. XXII.

2. S. JEAN, ch. VI.

nime des théologiens, et de saint Thomas en particulier, a mis le sceau définitif à cette interprétation, en déclarant anathème quiconque soutiendrait que le Christ, dans l'Eucharistie, n'est mangé que spirituellement, et non pas sacramentellement et réellement ¹.

L'Eucharistie est donc bien une nourriture, et la grâce produite dans l'âme de ceux qui la reçoivent, une grâce de nutrition, en vertu de quoi la vie surnaturelle, dont la grâce sanctifiante est la source, se fortifie, et se développe surnaturellement.

Les faits que nous venons de rappeler brièvement suffisent à nous faire comprendre la valeur symbolique du Sacrement de l'Eucharistie. Si le Christ est présent réellement sous les espèces eucharistiques, c'est pour se donner Lui-même en nourriture à nos âmes, et c'est afin d'y produire une grâce spéciale de nutrition destinée à augmenter en nous la vie surnaturelle, comme nous voyons que la nourriture matérielle augmente à sa façon la vie corporelle.

1. DENZINGER, 890.

Je ne m'attacherai pas ici à développer cette analogie qui est courante, ni à montrer l'importance du phénomène de la nutrition dans l'économie de la vie. Tous les ouvrages qui traitent de l'Eucharistie se sont attardés avec raison sur ce point, et l'ont pleinement mis en lumière. Ils ont fort bien montré que le point de départ de l'idée sacramentelle est celui-ci : régir la vie surnaturelle d'après les lois générales de la vie, figurées pour nous par celle dont nous avons la plus claire expérience : la vie physique. Or, pour la vie physique, la nutrition, à laquelle correspond l'Eucharistie, n'est pas seulement une fonction importante, c'est la fonction essentielle, d'aucuns physiologistes ajoutent la fonction unique, si tout dans la vie, son développement, son fonctionnement, et la naissance même, s'y ramène.

On pourrait donc facilement, de ce seul point de vue analogique, démontrer que le Sacrement de l'Eucharistie est le Sacrement essentiel, qu'il est de nécessité de salut, dit saint Thomas, en ce sens du moins que les autres Sacraments l'impliquent et lui sont or-

donnés ; bref, qu'il est le Sacrement des Sacrements.

Mais je voudrais pénétrer plus avant, s'il est possible, dans les raisons intimes qui ont poussé le Christ, non pas même à instituer un Sacrement qui produisit dans nos âmes une grâce de nutrition, mais à se faire Lui-même, en se tenant présent réellement sous les espèces eucharistiques, la nourriture de nos âmes, pour y produire cette grâce.

Car, en définitive, cette grâce de nutrition qui est l'effet propre du Sacrement de l'Eucharistie, le Christ pouvait en doter nos âmes, même d'une façon sacramentelle, sans se faire Lui-même notre nourriture ; sans être présent réellement, et personnellement, sous l'hostie ; sans nous donner sa chair à manger et son sang à boire.

Lui qui a dit à ses apôtres : *Baptisez toutes les nations au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit ; ou encore : Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et retenus à ceux à qui vous les retiendrez ; Lui, en un mot, qui a institué tous les autres Sacre-*

ments, et déterminé au moins formellement leur symbolisme, en vue des grâces spéciales à réaliser, qui l'empêchait d'ajouter : *Chaque fois que vous prendrez du pain et du vin en souvenir de moi, et en prononçant les paroles appropriées que je vais vous indiquer, vous recevrez une grâce de nourriture ; votre vie surnaturelle sera refaite, et augmentée ?*

Au lieu de cela qui eût été très simple, et conforme au plan général des Sacrements, il attend d'être à la veille de mourir : il réunit ses apôtres pour la dernière Cène : leur annonce sa mort qui est proche ; son départ pour le Ciel, et, en guise de Testament, avec une solennité et une profondeur d'accent dont l'écho devait retentir jusqu'aux extrémités du monde, il prend du pain et dit : *Ceci est mon corps* : du vin, et prononce : *Ceci est mon sang* ; puis ajoute : *Faites ceci en mémoire de moi.*

Pourquoi ce grand mystère final après tant d'autres ? Pourquoi ce luxe sacramentel ? Pourquoi cette présence réelle, cette nourriture divine en vue d'une grâce spéciale à

réaliser dans les âmes qui voudront augmenter en elles la vie divine ?

C'est à cette question précise et délicate que je voudrais essayer de répondre, avant de montrer comment la notion de *Transsubstantiation* s'harmonise d'une façon absolue avec le but du Sacrement de l'Eucharistie, tel qu'il a plu au Christ de l'instituer, et à Dieu de le réaliser.

Si j'ai paru m'attarder à des détails préliminaires sur la causalité physique des Sacrements, j'espère que la suite de cette étude fera voir à quel point il était nécessaire de les mettre en lumière.

Le but de l'Eucharistie, comme celui de tous les Sacrements, c'est, sans aucun doute, de causer effectivement et instrumentalement dans nos âmes la grâce de nutrition que ses éléments symboliques signifient, et, par l'augmentation de la vie surnaturelle que cette grâce implique, de nous unir plus étroitement à Dieu, la cause principale et adéquate de toute grâce.

Si donc le Christ, au lieu d'instituer, à l'ins-

tar des autres, un Sacrement qui contient *virtuellement* la grâce, en qualité d'instrument de la divinité, a voulu s'interposer en personne, par sa présence réelle sous les espèces eucharistiques, entre Dieu qui seul, en définitive, peut produire la grâce, et nos âmes qui la reçoivent en recevant les Sacraments, ça n'a pas été pour détourner ce Sacrement de son but qui est d'infuser en nous une grâce de nutrition, et de nous unir plus intimement à Dieu. Au contraire, c'est qu'Il a vu là, dans le fait de se constituer Lui-même notre nourriture, un moyen plus efficace d'engraisser nos âmes de vie surnaturelle, de les rapprocher de Dieu, par le don d'une grâce plus abondante.

Pour le comprendre, il est nécessaire de nous rappeler quels sont précisément les rapports que soutient l'humanité du Christ avec la grâce.

C'est dans le *Traité de l'Incarnation*, que saint Thomas a étudié cette question avec une précision et une ampleur vraiment extraordinaires. Le Christ, dit-il, doit être envisagé sous deux aspects, qu'en réalité son humanité synthétise, mais que la raison oppose et nous

impose, à savoir comme être individuel, et comme être universel¹.

Individuellement, le Christ est un homme à part, isolé dans la création, en ce qu'il est seul un Homme-Dieu, uni hypostatiquement à la divinité, ne formant avec le Fils de Dieu qu'une seule personne en deux natures. Or, à ce titre d'homme exceptionnel, la plénitude de la grâce a été réalisée par Dieu dans le Christ. La raison qu'en donne saint Thomas est splendide. La voici en raccourci. Plus un fleuve est proche de sa source, plus il s'y alimente. Or, personne n'est plus proche de la source divine de la grâce que le Christ, car il est impossible d'imaginer une union plus étroite de l'homme avec Dieu qu'une union personnelle et substantielle, telle que l'union hypostatique. Donc, le Christ a dû recevoir, de ce chef, la plénitude de la grâce².

1. S. THOMAS, *Summa theol.*, III^a P., q. VII, *De gratia Christi secundum quod est singularis homo*, q. VIII : *de gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae*.

2. S. THOMAS, *Summa theol.*, III^a P., q. VII, a. 9, *Utrum fuerit in Christo gratiae plenitudo ?* Dicitur enim quod quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quae propinquius conjungitur Deo inter omnes creaturas, re-

Mais si le Christ est un homme exceptionnel lorsqu'on l'envisage dans ses rapports avec Dieu, il est un homme universel dès qu'on le compare aux autres hommes. Il est, dit saint Thomas, dans le corps mystique de l'Eglise, la tête dont nous sommes les membres. Or, à ce titre encore, la plénitude de grâce lui était due. Car, en qualité de chef, de premier parmi tous ceux que Dieu appelle à la vie de la grâce, il joue le rôle d'un *principe universel* qui doit posséder en soi une somme de grâce telle que toutes les âmes qui ont été ou qui seront puissent, en toutes circonstances, et sous tous ses aspects, et à tous degrés, la recevoir de Dieu comme Lui l'a reçue ; mais en passant par Lui¹.

capit maximam influentiam ejus. — Secundo, ex communicatione ejus ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam, sicut ignis qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calide. — Similiter etiam quantum ad virtutem gratiae, plene habuit gratiam : quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiae. Et hoc ideo quia conferebatur ei *gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratias*.

1. S. THOMAS, q. 8, art. 1. Ad 1^{um}, dicendum quod dare gratiam aut Spiritum sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative ; sed instrumentaliter ei conve-

Cette plénitude de grâce est donc propre au Christ en sa double qualité d'Homme-Dieu et de tête de l'Église, d'homme individuel et d'homme universel.

Voilà pourquoi Dieu lui a communiqué en substance la somme la plus grande de grâce qu'une créature puisse recevoir, et pourquoi aussi il l'a possédée toute avec une intensité incroyable.

Mais cette grâce que le Christ a reçue en plénitude, peut-Il, bien qu'Il l'ait reçue, en être regardé comme la cause¹?

nit secundum quod est homo, inquantum scilicet ejus humanitas fuit *instrumentum divinitatis ejus*. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam nobis causantes et per meritum et per efficientiam quamdam.

1. S. THOMAS, *Summa theol.*, III^a P., q. 48, a. 1. *Utrum Passio Christi fuerit operata nostram salutem per modum efficientiae?* Dicendum quod duplex est efficiens : principale et instrumentale. Efficiens quidem principale humanae salutis est Deus. Quia vero humanitas Christi est *divinitatis instrumentum*, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc, passio Christi efficienter causat salutem humanam. — *Ad tertium dicendum* quod passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem ejus, agit per modum efficientiae ; inquantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti.

Oui, affirme encore saint Thomas. Le Christ en est d'abord *la cause morale*, si l'on veut bien se souvenir que c'est Lui, par les mérites infinis de sa passion et donc par sa volonté libre de Rédempteur, qui en a ouvert les cataractes sur le monde corrompu, mais racheté, et réconcilié par lui avec Dieu. S'il y a un seul cas où il soit permis de parler sans équivoque de causalité morale, c'est celui-là. Dans cet Océan de grâce, où baigne le monde des âmes depuis toujours, il n'y en a pas une goutte qui ne soit comme colorée du sang du Christ Rédempteur, puisque c'est en vue de ses mérites infinis qu'avant et après sa Passion, Dieu a répandu des flots de grâce dans l'humanité.

Cependant, ajoute saint Thomas, si le Christ, par sa volonté rédemptrice, doit être considéré comme la cause morale de toute grâce, Il en est aussi la cause efficiente, en qualité d'instrument de la divinité : *instrumentum divinitatis*. Cela, saint Thomas le répète presque à chaque page du Traité de la Rédemption. Et voici comment il l'explique. Je cite ses propres paroles : Quia vero humanitas

Christi est *divinitatis instrumentum*, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc, passio Christi efficienter causat salutem humanam.

Il suffit d'avoir présente à la mémoire la façon extrêmement réaliste dont saint Thomas entend la causalité instrumentale dans ses rapports avec la cause principale qui est Dieu, pour se faire une idée de l'intervention efficace du Christ dans la production de la grâce, par quoi nous vient le salut.

Commentant ces admirables paroles, Jean de Saint-Thomas s'exprime à son tour en ces termes : « Nous disons que la Passion du » Christ et sa Résurrection, même actuelle- » ment (*etiam modo*), concourent en fait physiquement à la justification des âmes et concourent aussi physiquement à la résurrection des corps à la fin du monde, parce que » bien que la passion du Christ ne soit plus » actuelle, ni sa résurrection, elle demeure » cependant virtuellement dans son humanité,

» avec laquelle elle s'identifie, et qui a été dé-
» terminée à cet effet ¹ ».

C'est aussi l'opinion de Cajétan. De telle sorte que nous devons considérer l'humanité du Christ, tête de l'Église, comme l'*Instrument de la divinité*, uni à elle hypostatiquement, par où passent, ont passé, et passeront, pour être reçues dans les âmes de tous les hommes, depuis la Passion jusqu'à la fin du monde, les grâces que cette Passion nous a méritées à tous de la part de Dieu. Il n'y en a pas une qui, de ce chef, ne porte l'effigie du Christ, et ne soit frappée au coin de son humanité rédemptrice.

On voit ce qui s'ensuit. Si le Christ a reçu la plénitude de grâce du fait de son union personnelle et substantielle à la divinité, est-ce que nous, les membres du corps de l'Église dont Il est la tête, nous ne recevrons pas des grâces d'autant plus abondantes que nous serons incorporés personnellement à son humanité? Mais cette incorporation, qui la réalisera? Qui permettra au Christ Rédempteur,

1. S. JEAN DE SAINT-THOMAS, III^e P., q. XIII, disp. XV, a. 2, § 38 ; — Q. 61, disp. XXIII, a. 3.

actuellement au Ciel, assis à la droite de son Père, d'où Il viendra juger les vivants et les morts, de nous associer physiquement à son humanité rédemptrice? On l'a déjà deviné, c'est l'*Eucharistie*. Par elle, en effet, le Christ se donne Lui-même en nourriture à nos âmes; Il est présent réellement en nous et parmi nous, aussi réellement qu'Il est au Ciel, quoique d'autre manière, aussi personnellement, aussi substantiellement.

Or, la nourriture, c'est le phénomène par excellence de l'incorporation. Il y a seulement cette différence entre la nourriture matérielle et la nourriture eucharistique, c'est que nous nous incorporons la première, tandis que la seconde nous incorpore au Christ Lui-même. Nous nous incorporons la nourriture matérielle, parce que le principe de vie qui est en nous est le plus fort, et ne désassimile les éléments qu'en se les assimilant. Au contraire, la nourriture Eucharistique nous incorpore au Christ, parce que le principe de vie qui est dans le Christ est le plus fort, et ne désassimile en nous que le péché pour nous assimiler au Christ.

Le but de l'Eucharistie, comme celui de tous les Sacrements, reste donc bien de nous donner la grâce qui nous unit à Dieu, en nous faisant participer à sa vie. Mais, pour que cette grâce nous vienne en abondance, pour que nous la buvions à même, si j'ose dire, le Christ se fait notre nourriture : il nous incorpore à son humanité, elle-même unie hypostatiquement à Dieu, la source de toute grâce.

En sorte que si l'Incarnation est le mystère du Fils de Dieu fait homme, l'Eucharistie, pour ceux qui la reçoivent, est le mystère de l'homme fait Christ, par quoi il devient plus intimement, en vertu de l'incorporation eucharistique et des grâces spéciales qui y sont attachées, un Fils de Dieu.

Il suit de là, sans doute, que la communion garde son caractère d'*acte individuel*, par où la vie surnaturelle pénètre au plus profond de l'âme qui reçoit la grâce de nutrition eucharistique : mais elle devient au surplus l'*acte social* par excellence, s'il est vrai que chaque fidèle, en s'incorporant réellement au Christ par la communion, resserre, autant qu'il lui est possible, les liens vitaux qui doivent ratta-

cher la tête de l'Église à ses membres, et fait bénéficier le corps mystique tout entier de la plus-value de grâce qui lui vient directement de son incorporation à l'Homme-Dieu, en qui Dieu a concentré toute grâce.

En communiant fréquemment et collectivement, nous mettons le Christ à même de réaliser sa mission de Chef de l'Église. Nous le faisons habiter en personne parmi nous comme il convient à un chef. Nous entrons en relation personnelle, vivante avec Lui, comme il convient à des membres d'un même corps qui reçoit tout, les inspirations et la vie, de son chef.

Alors, le mystère qui entoure de gravité et de solennité l'institution de l'Eucharistie s'éclaire tout d'un coup d'une lumière très vive. C'est avant de mourir que le Christ se donne à nous en nourriture, pour bien montrer qu'il ne s'en va qu'en apparence, qu'il reste à la tête de l'Église, et que tous ceux qui voudront vivre de Dieu devront s'incorporer à Lui, l'Homme-Dieu. Ce Sacrement est par excellence le Sacrement de l'Amour, puisque c'est le même amour qui va clouer le Christ sur la Croix, qui le fait se cacher sous les espèces eucharisti-

ques, afin d'attirer tout à Lui, de réunir autour de la tête de l'Eglise, tous ses membres, et de les faire s'aimer entre eux comme Lui-même, le Christ, les a aimés. Aussi bien, le discours de la Cène ne respire-t-il que des paroles d'amour. « Restez en moi, dit le Christ, et moi » [je resterai] en vous. De même que le sarment ne peut pas porter de fruit par lui-même, s'il ne demeure sur le cep, ainsi, vous autres si vous ne demeurez en moi. Je suis le cep, vous êtes les rameaux. Celui qui demeure en moi, tandis que je demeure en lui, porte beaucoup de fruit, car, sans moi, vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors, comme le sarment qui se dessèche, puis on le ramasse, on le jette au feu et il est brûlé. Si vous demeurez en moi, et que mes paroles demeurent en vous, vous demanderez ce que vous voudrez et cela vous sera accordé¹ ».

1. S. JEAN, 14 : 4-8.

II. — LA TRANSSUBSTANTIATION ET LE SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE.

Si le Christ est dans l'Eucharistie, sous forme de nourriture, c'est donc pour incorporer à son humanité les membres du corps mystique de l'Eglise, et, par ce moyen, leur fournir une grâce abondante de nutrition qui se répandra en quelque manière de la tête dans les membres, et y augmentera, en la fortifiant, la vie surnaturelle.

Maintenant, que nous avons mis en relief le *pourquoi* du Sacrement de l'Eucharistie, il nous reste à en expliquer le *comment*. La fin, ici comme partout, commande les moyens. Il doit y avoir entre eux une harmonie parfaite.

Aussi bien, voudrions-nous montrer, en nous aidant de saint Thomas, que la *Transsubstantiation*, à l'exclusion de toute autre hypothèse théologique sur la nature de la *Présence réelle*, répond seule et adéquatement au but que s'est proposé le Christ en se faisant Lui-même notre nourriture.

Doctrine de l'Eglise. — Rappelons d'abord

les enseignements de l'Église à ce sujet. Ils portent sur deux aspects essentiels du Sacrement, d'un côté la *Présence réelle*, et de l'autre la *conversion substantielle* ¹.

Y a-t-il entre ces deux phénomènes surnaturels un *lien causal*, de telle sorte que la *Présence réelle* soit liée à la *conversion substantielle* comme un effet à sa cause ?

Ou bien la *conversion* n'est-elle qu'une *Transsubstantiation* en ce sens qu'à la place du pain il y aurait la substance du Christ, et que la disparition du pain serait non pas la cause, mais la *condition sine qua non* de la présence réelle ?

Il serait facile, par le contexte des définitions de l'Église, de montrer que les Conciles de Florence et de Trente admettent un *lien de causalité* entre la conversion et la présence réelle ; mais l'existence de ce lien causal n'ayant pas été *expressément* définie, il n'est donc pas, comme tel, objet direct de Foi. Dès lors, nous avons à montrer que, *dans l'ordre des nécessités sacramentelles*, sinon dans l'or-

1. DENZINGER, 874, 877, 884 sqq. ; 1843 sqq.

dre de la puissance absolue de Dieu, on ne peut expliquer la *Présence réelle* que par la *conversion substantielle*, et qu'il serait tout au moins *téméraire* de nier ce *lien de causalité*, en expliquant la *conversion* autrement que par la transsubstantiation, telle que la définissent les Conciles, à savoir la conversion de toute la substance du pain et du vin à toute la substance du corps et du sang du Christ.

Doctrine de saint Thomas. — Voici l'ordre des quatre articles où saint Thomas met en lumière la *relation de causalité* affirmée au moins *implicitement* par l'Église entre la *conversion substantielle* et la *présence réelle*¹.

Dans l'article premier de la question 75^{mo} : *Utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem vel solum secundum figuram, vel sicut in signo*, Saint Thomas nous montre 1° le *fait* de la présence réelle, tel qu'il ressort des affirmations de l'Écriture : *hoc est corpus meum*, interprétées authentiquement et officiellement par l'Église ; 2° il nous donne

1. S. THOMAS, *Summa theol.*, III^a P., q. 75.

les *raisons de convenance* de la présence réelle. C'est seulement dans la réponse ad 3um de cet article que saint Thomas nous suggère le *mode sacramentel* de cette présence, par l'intermédiaire de la *conversion* : *intelligimus corpus Christi esse ibi secundum modum proprium huic sacramenti.*

Quel est ce mode ?

Saint Thomas répond à cette question *négativement* dans les deux articles suivants, en nous montrant ce qu'il n'est pas.

Et d'abord dans l'article deuxième : *Utrum in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem.* Saint Thomas nous fait voir que la *présence réelle sacramentelle* est incompatible avec la présence *substantielle* du pain et du vin.

Car si le pain et le vin demeureraient *substantiellement* après la consécration, c'est-à-dire *en même temps* que la substance du Christ, on ne pourrait s'expliquer comment le Christ est présent dans le Sacrement. Rien, en effet, n'indique cette *concomitance substantielle*. D'autre part, en dehors de l'hypothèse de la *conversion substantielle* du pain au corps du Christ,

il faudrait supposer que le Christ, tel qu'il est *substantiellement* et *localement*, dans le Ciel, se trouve aussi dans l'Eucharistie *substantiellement* et *localement*, ce qui est inintelligible. Car personne ne peut nier que dans l'Eucharistie il y ait un *mode substantiel* de présence; or, si ce mode n'est pas le résultat de la conversion substantielle, il doit être le résultat d'un changement local. Il n'y a pas de *présence substantielle* intermédiaire : *Ad veritatem Sacramenti*, dit saint Thomas (a. 2), *pertinet ut verum corpus Christi in hoc sacramento existat*.

On pourrait cependant s'imaginer que Dieu, de puissance absolue, mît le corps du Christ en *relation de présence* avec la substance du pain, sans que la substance du pain fût changée au corps du Christ, et sans que le corps du Christ se déplaçât localement?

De *puissance absolue*, ce n'est pas impossible. Mais nous sommes dans l'ordre des *nécessités sacramentelles*. *Ceci est mon corps*, voilà ce qu'il faut expliquer. Or, cela s'explique si l'on admet la *conversion substantielle*. Si l'on admet, au contraire, que la *substance du pain*

demeure conjointement avec la *substance du Christ*, quelle autre hypothèse pouvons-nous imaginer que celle d'une *présence locale* du corps du Christ? Où pouvons-nous trouver, dans le texte de l'Écriture, un mot qui *signifie* un autre mode de présence, sans même traiter pour le moment la question de savoir si le symbolisme du texte : *hoc est corpus meum*, n'est pas nié par le fait de la permanence du pain et du vin? Comment comprendre que *ecce est mon corps*, si la substance du pain n'est pas devenue le corps du Christ, ou si le Christ n'est pas là comme y est la substance du pain, c'est-à-dire localement, et par une sorte d'*unité sacramentelle*, légitimant le *hoc est corpus meum*? Or, cette présence substantielle *localisée* dans le lieu même de la substance du pain qui demeure, est inintelligible. Elle est incompatible avec la présence locale du Christ dans le Ciel, et avec la présence locale du pain sur l'autel.

Saint Thomas signale d'autres inconvénients à cette coexistence, mais des inconvénients d'ordre moral et liturgique faciles à saisir ; je n'insiste pas.

Donc, la substance du pain ne demeure pas conjointement avec la substance du corps du Christ¹.

Mais si la substance du pain ne demeure pas, où va-t-elle? — C'est à cette question que répond l'article troisième : Utrum substantia panis, post consecrationem hujus sacramenti, annihiletur, aut in pristinam materiam resolvetur?

1° *La substance du pain se résout-elle en ses éléments simples, comme se résout un corps soumis par l'analyse chimique à la dissolution?* Non, car entre la disparition de la substance du pain et la présence réelle du Christ, il n'y a pas un *instant* de disponible pour cette résolution, celle-ci fût-elle *instantanée*. A plus forte raison si elle se faisait successivement, car au fur et à mesure de la dissolution, les accidents demeureraient sans support substantiel, ce qui est contradictoire.

2° *La substance du pain est-elle annihilée?* Il n'y a aucune raison de la croire. *En soi*, Dieu n'annihile rien, étant surtout créateur.

1. DENZINGER, 1843 sqq.

En fait, rien n'indique cette annihilation, s'il est vrai que le Sacrement ne *réalise* que ce qu'il signifie. Au surplus, cette annihilation est inutile, car il n'y a pas plus de difficulté pour Dieu à *convertir une substance en une autre*, qu'à la *créer* ou à l'*anéantir*. Ces trois aspects de l'activité divine sur l'être créé procèdent du même pouvoir absolu de Dieu sur l'être. Nous y reviendrons dans un instant.

De ce qu'on ne peut pas dire, note saint Thomas (dans l'*ad 3um*) que la substance du pain est *quelque chose* : aliquid, après la consécration, il ne s'ensuit pas qu'elle n'est *rien*, car elle est devenue le corps du Christ.

Mais la substance du pain peut-elle devenir le corps du Christ? — L'article quatrième répond à cette question. D'une part, la Foi nous affirme la *conversion substantielle*, — d'autre part, il n'y a pas de contradiction à l'admettre. *On ne prouve pas qu'elle est possible ; mais on prouve tout au moins qu'elle n'est pas impossible.* Car Dieu a sur l'être des choses un *domaine radical*, et il peut à son gré faire qu'une chose soit qui n'était pas du tout ; ou qu'elle ne soit plus d'*aucune manière* ; ou

qu'elle devienne dans tout ce qu'elle est une *autre chose*.

C'est en quoi l'action créatrice diffère de la nôtre, qui n'atteint les réalités que dans leur *devenir* accidentel et substantiel, et non dans leur *être même, sous-jacent au devenir*.

Pour expliquer ce devenir substantiel que suppose la Transsubstantiation, il faut d'abord nous placer non dans l'ordre de la *puissance absolue de Dieu*, mais dans celui des *nécessités sacramentelles*.

Celles-ci nous sont indiquées par l'*Écriture*, interprétée officiellement par l'*Église*.

Ceci est mon corps, voilà l'affirmation de l'*Écriture*. L'*Église* explique ce texte par la *transsubstantiation*, entendue au sens où la substance du pain est devenue le corps du Christ : per consecrationem fieri conversionem totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi¹.

Faisons deux hypothèses : l'une où la *substance du pain ne serait pas devenue le corps du Christ* ; — et l'autre où elle le devient. Le

1. DENZINGER, 877, sqq.

rejet de la première, pour des raisons tirées des affirmations doctrinales de l'Église, nous aidera à mieux comprendre la seconde.

Première hypothèse : La substance du pain ne devient pas le corps du Christ. — Cette hypothèse est celle de Scot¹. Ce théologien part de ce soi-disant postulat que, par la conversion substantielle, la substance du corps du Christ acquerrait quelque chose de nouveau. Or, la substance du Christ ne peut rien acquérir de nouveau, étant, comme substance, tout ce qu'elle doit être, et ne pouvant être autre qu'elle n'est. Donc, il n'y a pas de conversion substantielle.

Nous discuterons plus loin ce *postulat* de Scot, qui équivoque sur les mots de *changement substantiel* dans le Christ.

Admettons-le provisoirement, et voyons si l'explication de la présence réelle proposée, justifie les affirmations doctrinales de l'Écriture et de l'Église.

Scot imagine une *triple transsubstantiation* :

1. Scot, III^e P., dist. XI, q. III.

1° Une *transsubstantiation* en vertu de quoi toute une substance serait convertie en toute une autre substance préexistante et demeurant tout ce qu'elle était ; 2° une *transsubstantiation* en vertu de quoi toute une substance est convertie en une autre substance qui n'existait pas du tout, et qui n'existe que du chef de cette transsubstantiation ; 3° une *transsubstantiation* en vertu de quoi une substance qui existait déjà est là où était la première.

Scot appelle la *seconde* une *transsubstantiation productive* ; il n'en peut être question ici, puisque la substance du Christ, loin d'être créée de toute pièce, préexiste tout entière à la conversion.

Quant à la *première*, elle est inadmissible. Car, si cette substance préexistante qui serait le *terme ad quem*, ou l'aboutissement de la transsubstantiation, n'acquiert rien de nouveau (et elle ne peut rien acquérir, étant tout ce qu'elle est et ne pouvant être autre chose qu'elle n'est), il s'ensuivrait une *action* transsubstantielle qui n'aurait aucun effet.

Reste donc la *troisième* que Scot appelle une

transsubstantiation adductive, et qu'il croit plus probable.

Elle consisterait en ceci, que la substance du Christ serait là où était la substance du pain.

De la sorte Scot n'admet pas une présence locale du Christ sous les espèces du pain et du vin, ce qui serait absurde ; mais une *relation réelle de présence* de la substance du Christ avec les accidents du pain.

Pour Lui, le problème se ramène donc à ceci : *le Christ est là où le pain était*. Cette affirmation, en tant qu'elle n'implique pas une présence locale du Christ, est très orthodoxe dans les termes, mais dans les termes seulement.

Mais *là où est le corps* du Christ, *le pain n'est plus*. Où est-il ? Nous disons, nous, *il est devenu le corps du Christ*. C'est impossible, dit Scot, car la substance du Christ serait le terme de l'action transsubstantielle ; or, (1^{re} hypothèse), la substance du Christ, *comme telle*, ne peut être ce terme. Donc, *la substance du pain n'est pas devenue le corps du Christ*.

Mais qu'est-elle devenue, si elle n'est pas devenue le corps du Christ ? Elle a disparu,

dit Scot, autrement dit, elle a été *anéantie*. Cela ne signifie pas cependant que l'*annihilation* du pain soit le terme de la transsubstantiation ; car ce terme, *c'est la présence réelle*. Mais il ne peut y avoir de présence réelle qu'à la *condition* que le pain disparaisse. Son annihilation est une conséquence accidentelle de la transsubstantiation.

Dès lors, la *transsubstantiation* se décompose en deux actions, ou mutations, spécifiquement différentes : le pain était là, il n'y est plus (1^{re} action) ; le Christ n'était pas là, il y est (2^e action). Mais la présence du Christ étant le *terme définitif* de la transsubstantiation, c'est elle qui, finalement, le spécifie. La substance du pain ne disparaît pas pour elle-même, *absolument*, mais seulement pour que la substance du Christ soit là, *conditionnellement*.

C'est donc la simple relation de présence sous les espèces du pain qui est le terme de la transsubstantiation.

Cette explication ne rend pas compte de la *présence réelle sacramentelle*, voilà son défaut.

Entendons-nous bien. Si les paroles de l'Écriture, interprétées au surplus par l'Église, nous affirmaient la *simple présence réelle* du Christ, sous les espèces sacramentelles, *sans préciser la nature de cette présence*, l'hypothèse de Scot serait plausible. Elle ne serait pas *nécessaire*, mais elle serait *suffisante*.

Elle ne serait pas *nécessaire*, parce qu'on peut imaginer d'autres manières pour le Christ d'être présent sur l'autel, *avec* ou *sans* la substance du pain, de par la puissance absolue de Dieu, qui n'a d'autres limites que la contradiction.

Mais la présence réelle sacramentelle implique autre chose, à savoir la *présence réelle du Christ comme nourriture*. *Hoc est corpus meum*, a dit le Christ, et il a ajouté : « Si vous ne mangez ma chair, vous n'aurez pas en vous la vie. » Le fait même qu'il a choisi le *pain* pour figurer sa présence, prouve assez qu'il y est comme nourriture.

Du reste, le Concile de Trente ne laisse aucun doute à ce sujet, et il affirme en termes exprès que toute la substance du pain est convertie à la substance du corps du Christ :

« Per consecrationem fieri conversionem
» totius substantiae panis in substantiam cor-
» poris Christi. » (Sess. XIII ; ch. IX .

La présence réelle doit donc être prise dans ce sens plénier défini par le Concile *d'une présence du corps du Christ au titre de nourriture spirituelle*. Or, c'est cette présence réelle que n'explique pas la doctrine de Scot. L'hypothèse de la disparition de la substance pour laisser la place au corps du Christ ne justifie que la *présence du Christ*. Sans doute, en se référant aux paroles de l'Écriture, on pourrait admettre que si le Christ est là substantiellement, quoique selon un mode sacramentel de présence, il y est pour se donner à nous en nourriture. Mais alors comment sauvegarder l'affirmation du Concile touchant la conversion substantielle du pain à la substance du corps du Christ ?

En effet, si c'est la simple relation de présence du Christ sous les espèces du pain qui est le terme formel de la transsubstantiation, il n'y a de ce chef qu'une conversion accidentelle, car cette relation de présence n'est *de soi* qu'accidentelle, et non une conversion

substantielle, dont la substance même du Christ serait le terme, et fonderait la relation de présence, ainsi que nous le dirons¹.

Seconde hypothèse : La substance du pain est devenue le corps du Christ. — Pour plus de clarté, nous dédoublerons la question. Nous commencerons par poser les termes du problème de la conversion ; et nous essayerons de donner raison du fait lui-même de la conversion.

Position du problème. — Avec saint Thomas et le Concile de Trente, nous affirmons que, par la consécration, la substance du pain devient la substance du corps du Christ. Et nous disons que la conversion est la raison *nécessaire* et *suffisante* de cette transsubstantiation, dans l'ordre des nécessités sacramentelles.

Le problème se pose donc en ces termes.

1. A peine est-il besoin de faire remarquer qu'avant le Concile de Trente la question n'était pas aussi claire. Le mérite de saint Thomas lui vient précisément de lui avoir donné, trois siècles avant le Concile, sa formule définitive.

Ceci, qui était du pain, est devenu le corps du Christ : hoc quod erat panis est corpus Christi. Nous devons d'abord écarter deux sens faux de cette formule, celui qui consisterait à désigner par le mot : *hoc*, quelque chose de commun à la substance du pain et au corps du Christ. Il n'y a pas de *sujet* commun. *Hoc* ne signifie pas non plus les *accidents* eucharistiques ; car il n'est pas vrai que les accidents du pain soient le corps du Christ.

Hoc a un sens indéterminé ou précis, selon qu'il vise le corps du Christ au point de vue du *devenir* de la conversion (*fieri*) ; ou du *fait* de la conversion (*factum esse*).

S'il s'agit de la conversion faite, *hoc* signifie la croyance des fidèles, à savoir que *ceci* que je tiens dans mes mains n'est pas du pain comme le pourraient laisser croire les accidents, mais bien le *corps du Christ*.

S'il s'agit du *devenir* de la conversion, *hoc* signifie les accidents du pain, mais dans leur double relation à la *substance du pain* : terme *a quo* de la conversion, et à la *substance du Christ* : terme *ad quem* de la conversion.

C'est par une seule action converseive ou

transsubstantielle que le pain devient le corps du Christ, et non par une double action qui ferait, l'une *disparaître* la substance du pain, et l'autre *apparaître* le corps du Christ. *Ce qui était le pain est le corps du Christ* équivaut à ceci : *le corps du Christ est ce qui était le pain.*

Nous devons maintenant, ayant posé les termes du problème, essayer de le résoudre, en montrant qu'il n'y a pas de contradiction dans les termes.

Solution du problème. — Cette transsubstantiation n'est pas un phénomène *naturel*, mais *surnaturel* ; il est en dehors des lois et des forces de la nature. Dans l'ordre naturel, les agents créés transforment des substances, mais alors la conversion d'une substance en une autre est purement formelle : c'est un phénomène physique et non métaphysique.

Et quand je parle de *conversion formelle*, cela ne veut même pas dire qu'une forme soit changée en une autre forme, mais qu'à raison de la *potentialité* du sujet de la transformation, une forme succède *en acte* dans un même sujet

à une autre forme qui rentre dans la potentialité du sujet.

Cela encore ne signifie pas que l'agent créé cause de toutes pièces une nouvelle forme, ni qu'il la tire d'une *autre forme*, mais simplement qu'il l'*éduit* de la puissance d'un sujet donné.

Et cela prouve assez que les agents créés n'ont de pouvoir que sur le *devenir* d'une forme, et non sur l'*être* même de cette forme.

Dieu, au contraire, parce qu'il est l'Être même, *Ipsium esse*, atteint les *formes* (comme la matière elle-même) non seulement dans leur *devenir*, mais dans leur *être*.

L'être d'une chose est le titre formel de l'intervention de l'action divine.

Une *forme*, en effet, peut être envisagée à un double point de vue : *dans son être*, et dans sa *fonction spécifique*.

A ce dernier point de vue, toutes les formes spécifiques sont déterminantes, et s'opposent entre elles. Sur le plan de l'être créé, elles sont irréductibles l'une à l'autre, et l'agent créé qui agit lui-même sur ce plan, avec ses seules forces naturelles, ne saurait convertir

une forme en une autre. Il peut faire qu'un *sujet donné* et déterminé par telle forme soit, sous son action, déterminé par une autre forme (générations naturelles et artificielles), mais il ne peut faire qu'une forme donnée devienne une autre forme donnée. Car il n'a pas de prises sur l'être de ces formes.

Quand il s'agit d'un agent créé, c'est *par en bas*, autrement dit, par la *puissance de la matière* (en puissance à toutes les formes) que cet agent atteint toutes les formes, c'est-à-dire en tant que toutes les formes sont dans la *puissance de la matière*. Il n'est donc maître que de la *potentialité* des formes, donc de leur devenir, et non de leur être.

En soi, la forme impose sa limite à l'agent créé au même titre qu'elle impose sa détermination aux choses. C'est pourquoi le pouvoir des agents créés sur la potentialité même d'un sujet est limité par les changements formels dont ce sujet est susceptible.

Au contraire, Dieu. Ce n'est plus *par en bas*, mais *par en haut* qu'il atteint les formes des choses ; ce n'est pas dans leur *potentialité*, mais dans leur *actualité* ; en conséquence, ce

n'est pas dans leur *devenir*, mais dans leur *être*.

Le *plan d'être* où s'exerce l'activité causale des agents créés est un plan *univoque*, celui de la matière.

Le *plan d'être* où s'exerce l'activité causale de l'Être incréé est un plan *analogue*, celui des formes même, qui ont entre elles, sous l'angle de l'être qui les constitue à des degrés infinis, une relation analogique.

Dans l'*immanence* de la potentialité, les formes peuvent se succéder l'une à l'autre ; elles sont, comme formes, irréductibles entre elles.

Dans la *transcendance* divine, elles s'unifient par tout ce qu'elles sont. A l'infini, c'est-à-dire, du point de vue de l'activité créatrice, elles sont sur le même plan analogue d'être.

Voilà pourquoi Dieu peut *créer ex nihilo*, *anéantir* une substance ou la *convertir* en une autre. Le *point ontologique* de la correspondance des formes est exactement le point de convergence de l'activité créatrice, sous ce triple aspect de création, d'annihilation, de conversion.

Or, dans l'Eucharistie, il n'y a pas *création ex nihilo*, puisque c'est la substance du pain qui est le point de départ de la présence réelle.

Il n'y a pas *annihilation*, car cette opération n'a aucune raison *d'être*, qu'on l'envisage du côté de la *présence* réelle, ou du *côté de Dieu*.

Dieu est créateur, et non annihilateur. Il n'a aucune raison d'*annihiler* ce qu'il a eu tant de raisons de *créer*. Il est *conservateur* au même titre qu'Il est *créateur*. Plus un être est grand, plus il conserve ce qui peut être conservé. C'est parce qu'il se rapproche du néant, que l'être créé a plus de tendances à détruire qu'à édifier ou à conserver. Cela est vrai dans l'ordre physique, intellectuel et moral, et les applications en seraient faciles à faire.

Dans l'Eucharistie, qui est non seulement un Sacrement de puissance métaphysique, mais d'amour, il n'y a donc pas annihilation, mais conversion. Car l'amour, lui aussi, est créateur et conservateur. Dans l'ordre humain, il crée souvent de toutes pièces son objet, et donne de l'être aux apparences.

A plus forte raison l'amour de Dieu est-Il créateur, et non destructeur. Mais comme il

n'y a pas de place dans l'Eucharistie pour une création, faute de créer, Dieu, qui n'annihile rien, convertit la substance du pain à la substance du Christ, en atteignant la substance du pain dans tout ce qu'elle est, *matière et forme*, pour les raisons indiquées plus haut ¹.

De telle sorte que la *disparition du pain* dans la conversion est le résultat d'une *action positive* et créatrice de Dieu, et non, comme pour Scot, le résultat d'une *action négative* aboutissant à l'annihilation du pain comme *condition sine qua non* de la présence du Christ.

La disparition du pain, pour saint Thomas, est conséquente à la conversion, et non préalable à la conversion. Elle n'est pas seulement la condition de la convertibilité, elle en est l'aboutissement et se confond avec elle.

Conclusion. — Quel est le terme de l'action transsubstantielle? Il est facile de le déduire de tout ce qui précède.

Ce n'est pas la *simple relation* de présence

1. S. THOMAS, *Summa theol.*, III^a P., o. 75, a. 4.

imaginée par Scot ; il n'y aurait pas *conversion* au sens catholique défini par l'Église.

C'est la substance même du corps du Christ, envisagée non pas *absolument*, c'est impossible (1^{re} hypothèse de Scot), mais *relativement* à la substance du pain : *prout converso ex pane*.

La substance du pain disparaît physiquement, mais en vertu d'une dépendance métaphysique de la substance du Christ à la substance du pain, avec laquelle, avant la consécration, elle n'avait de relation d'aucune sorte.

Ce qu'il y a de nouveau, c'est cette *dépendance*, qui suppose une action métaphysique portant non sur un *sujet* commun au pain et au corps du Christ, mais sur la substance du Christ, terme de la conversion ; et mettant son corps, sans changer sa substance, en relation de dépendance avec la substance du pain du fait que celle-ci devient le corps du Christ.

On doit cependant soutenir que c'est la substance du corps du Christ qui est, non le sujet, mais le terme de l'action divine, en tant qu'elle fonde cette relation de présence, par le fait de la conversion substantielle.

La conversion est donc bien la raison nécessaire et suffisante de la présence réelle, entendue catholiquement, dans son symbolisme intégral.

Cette magnifique doctrine de saint Thomas, que le Concile de Trente a reprise à son compte, et dans les termes mêmes où saint Thomas l'a posée, cadre harmonieusement avec le but de l'Eucharistie, tel que nous l'avons défini précédemment, et avec la causalité créatrice de Dieu. Puisque c'est, en définitive, pour faire circuler dans les membres du corps de l'Eglise une grâce plus abondante de nutrition, par une incorporation réelle et vivante à son humanité, que le Christ s'est fait notre nourriture, il fallait mettre en jeu les ressources infinies de l'activité créatrice de Dieu, pour réaliser dans sa plénitude le symbolisme sacramentel. Il fallait, en un mot, inventer la Transsubstantiation, par quoi le pain et le vin, qui sont la nourriture par excellence, sont changés au corps et au sang du Christ, et mettent son corps et son sang en

relation avec les espèces du pain et du vin de la façon la plus intime.

Sans doute, du fait de la Transsubstantiation, les accidents du pain et du vin ne deviennent pas les accidents du corps et du sang du Christ. Dieu, en vertu de la même opération transsubstantielle donne aux premiers de se soutenir eux-mêmes dans l'être sans leur propre substance, et aux seconds d'emprunter, pour accompagner le corps et le sang du Christ, un mode substantiel d'exister, qui n'est pas exclusif de la présence locale du même Christ dans le Ciel.

Mais, à cela près, la substance du corps et du sang du Christ soutient avec les accidents du pain et du vin *des relations de valeur et de présence* analogues à celles de la substance même du pain et du vin avec ses propres accidents.

Les accidents du pain et du vin conservent par rapport à la substance du Christ toute leur valeur symbolique : ils signifient que le Christ est là substantiellement au titre de nourriture. En revanche, le corps et le sang du Christ sont tout entiers sous chaque par-

celle, ou sous chaque goutte des espèces eucharistiques qui l'enveloppent de la richesse de leur symbole.

Par la vertu même des paroles sacramentelles, *vi verborum*, comme parle le Concile après saint Thomas, le corps du Christ est tout entier sous les apparences du pain, et son sang tout entier sous les apparences du vin. Mais, parce que le Christ qui est là tout entier, quant à son corps et à son sang, sous les espèces du pain et du vin, est le même Christ qui est tout entier au Ciel, il s'ensuit que, *par concomitance*, sous les espèces du pain nous avons, avec son corps, son sang, son âme et sa divinité, et avec son sang, sous les espèces du vin, son corps, son âme et sa divinité.

La présence réelle, ou terme de la Transsubstantiation, est donc une présence vraie, identique et intégrale du Christ.

Quand nous communions, s'il est certain que nous recevons formellement le corps du Christ en nourriture, c'est cependant tout le Christ que nous recevons, homme et Dieu. Nous sommes réellement incorporés à son humanité, unie hypostatiquement à sa divinité.

et de Dieu où elle coule à pleins bords dans le Christ, la grâce se répand à profusion dans chacun des membres du corps de l'Eglise que le Christ s'incorpore, et, par chacun d'eux, dans le corps mystique tout entier, s'il est incontestable que la force vitale de chaque membre rejaillit sur tous en vertu de l'unité vivante qui les rassemble sous un même chef. le Christ, et les fait *uns* en Lui *comme Lui et son Père ne font qu'Un.*



CHAPITRE DEUXIÈME

LES HARMONIES EUCHARISTIQUES :
SACREMENT ET SACRIFICE

CHAPITRE DEUXIÈME

SACREMENT ET SACRIFICE

Le catéchisme du Concile de Trente enjoint aux Pasteurs d'enseigner aux fidèles que l'Eucharistie n'est pas seulement un *Sacrement*, mais encore un *Sacrifice*. Il appuie cette injonction sur un canon du concile ainsi conçu : « Si quis dixerit in Missa non offerri Deo verum et proprium *sacrificium*, aut quod offerri non sit *aliud* quam nobis Christum ad manducandum dari, A. S. »¹.

1. DENZINGER, 948. « Si quelqu'un ose prétendre que » dans la Messe il n'y a pas un vrai sacrifice, au sens » propre du mot, ou qu'il n'y a pas de différence entre » ce qui est offert, et le Christ qui nous est donné à » manger, qu'il soit anathème. »

On ne saurait être plus explicite. Ce n'est pas *au même titre* que le Christ est le sujet du Sacrifice et du Sacrement. Par le Sacrement le Christ s'offre à nous en nourriture : par le Sacrifice, il s'offre à son Père en qualité de victime. Ce sont là deux aspects essentiels et irréductibles du même mystère eucharistique.

Il importe au premier chef de ne les point confondre. Mais peut-être importe-t-il plus encore de ne pas trop les séparer. Or, *la transsubstantiation*, telle que saint Thomas l'entend conformément aux décisions doctrinales de l'Eglise, a ce mérite singulier d'unir, sans les confondre, ces deux aspects de l'Eucharistie.

Et c'est précisément ce que nous voudrions mettre en lumière en montrant : 1° que la Transsubstantiation, *envisagée sous sa forme symbolique*, la séparation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ — explique l'essentiel du Sacrifice, comme nous avons vu qu'en réalité, par *l'acte de conversion de la substance du pain au corps du Christ* qui la constitue, elle explique l'essentiel du Sacre-

ment;—et 2^o que la même Transsubstantiation, en quoi consiste *sous différents rapports* l'essentiel du Sacrement et du Sacrifice, projette une lumière très vive sur leur harmonieuse unité.

I. — LE SACRIFICE DE LA MESSE ET LA TRANSSUBSTANTIATION.

Il ne s'agit pas ici le moins du monde d'instruire un procès de tendance contre ceux qui voudraient faire consister essentiellement le sacrifice de la Messe, soit dans *la communion seule*, soit dans *l'offrande* qui suit la consécration¹ ; soit tout ensemble dans la *consécration* et la *communion*. Notre but n'est pas de faire de la polémique, mais d'exposer la doctrine qui nous paraît la plus conforme aux intérêts de l'Église et à la tradition. Or, telle nous paraît être la doctrine de saint Thomas en tant qu'elle fait consister l'essentiel du Sacrifice de la Messe dans la consécration du pain et du

1. Ces deux opinions n'ont pour elle aucune probabilité.

vin, autrement dit dans la transsubstantiation, envisagée sous son aspect symbolique de séparation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ, abstraction faite de la Communion.

Saint Alphonse de Liguori concède lui-même que c'est là l'opinion la plus commune, bien qu'il se rallie à une opinion qu'il croit plus probable et d'après laquelle le Sacrifice consisterait essentiellement en partie dans *la consécration* et en partie dans *la communion*¹.

On va voir pourquoi nous nous rallions plutôt à l'opinion de saint Thomas, qui nous paraît à la fois plus conforme aux enseignements de l'Eglise, et plus en harmonie avec le mystère eucharistique envisagé dans sa totalité, c'est-à-dire *comme Sacrement* et *comme Sacrifice*.

Doctrine de l'Eglise. — C'est surtout le Concile de Trente qui a mis au point la question de l'essence et de l'intégrité du Sacrifice de la

1. C'est aussi l'opinion de Bellarmin. Cf. MARC, *Institutiones morales alphonstianae*, vol. 2, col. 1589.

Messe¹. Nous nous en tiendrons donc à ses définitions, d'autant que tous les enseignements antérieurs s'y trouvent condensés, et que depuis lors le Concile du Vatican et les Papes n'y ont rien ajouté d'essentiel. Je ferai seulement remarquer que par « définition du Concile » j'entends ici non seulement les *canons*, mais aussi les *décrets* qui les précèdent, et qui, à propos du sacerdoce, traitent indirectement la question du Sacrifice².

La Messe est d'abord un *sacrifice visible*, répondant aux exigences de la nature humaine³. Mais c'est à la fois un sacrifice *réel* et *symbolique*.

Il est *symbolique* en ceci qu'il représente le Sacrifice de la croix et en perpétue la mémoire parmi les hommes⁴. Cependant, on aurait tort d'en conclure qu'il n'est qu'un *symbole de sacrifice*. Car il est au contraire un sacrifice

1. *Concil. Trident.*, Sessio XXII (17 sept. 1562).

2. DENZINGER, nos 938 à 956 et 957 sqq.

3. DENZINGER, n° 938. « ... ut dilectae sponsae suae » Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium. »

4. DENZINGER, n° 938. « ... sacrificium quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur. »

réel, au sens rigoureux du mot, aussi réel que le Sacrifice de la Croix qu'il symbolise à nos yeux, mais avec lequel en réalité il s'identifie ¹ !

Ce sacrifice est l'*acte sacerdotal* par excellence. « Dieu a établi entre le sacrifice et le » sacerdoce des liens si étroits qu'on les re- » trouve dans toute loi ² ».

Dans la Messe, le prêtre qui offre le Sacrifice, c'est d'abord Jésus-Christ, prêtre invisible. Mais c'est aussi un prêtre visible, car l'Église, de par son caractère de société humaine, a besoin d'un sacerdoce visible. Le Christ est le prêtre principal dont les prêtres sont les ministres, mais tellement unis au Christ dans l'exercice de leur sacerdoce, qu'ils parlent en son nom et ne forment qu'un seul prêtre avec Lui ³.

Prêtre principal du Sacrifice, le Christ en

1. DENZINGER, n° 950. « Si quis dixerit *Missae sacrificium... nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, A. S., ... in missa non offerri verum et proprium sacrificium : A. S. n° 948). »*

2. DENZINGER, n° 957.

3. DENZINGER, n° 940. « *Idem nunc offerens sacerdos* » tum ministerio qui seipsum in cruce obtulit ».

est aussi la *victime* comme au Calvaire, offrant à Dieu son corps et son sang pour la rémission des péchés ¹.

L'immolation de cette victime est une *immolation réelle*. Ce point si difficile à entendre et qui à lui seul suffirait à expliquer la multitude des opinions théologiques relatives à l'essence du Sacrifice de la Messe, est nettement enseigné par le Concile à plusieurs reprises. « Le Christ, déclare-t-il, a institué une nouvelle Pâque, à savoir Lui-même que l'Eglise par ses prêtres devra immoler ² ».

Aux protestants qui soutenaient que la Messe n'est pas un *Sacrifice propitiatoire* ou *expiatoire*, parce qu'elle ne comporte pas d'immolation réelle de la victime, le Concile répond en ces termes : « Le Sacrifice de la Messe est vraiment propitiatoire parce que le Christ qui y est contenu et immolé d'une façon non sanglante est le même qui fut contenu et immolé

1. DENZINGER, n° 940. « Una enim eademque hostia » ; n° 961. « Si quis dixerit... non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini, A. S. »

2. DENZINGER, n° 938.

» d'une façon sanglante dans le Sacrifice de
» la Croix ¹ ».

Ce passage est décisif. Il est clair, en effet, que le Sacrifice de la Croix n'a été propitiatoire que parce qu'il impliquait une immolation réelle. Or, le Concile enseigne que le Sacrifice de la Messe est vraiment propitiatoire. Ce doit être pour les mêmes raisons.

Entre les deux, s'il existe une différence, elle ne saurait porter sur la réalité de l'immolation, mais seulement sur le mode d'immolation réelle ².

Au Calvaire, l'immolation fut sanglante : elle n'est pas sanglante sur l'autel. Mais elle n'est pas pour autant symbolique. Elle est, je le répète, aussi réelle qu'au Calvaire.

Pourquoi ? Parce que, dans les deux cas, nous avons le même sacrificateur et la même victime, Jésus-Christ, dont la présence réelle ne saurait être mise en doute.

Tels sont, d'après les enseignements de l'Eglise, les éléments essentiels du Sacrifice de la

1. DENZINGER, n° 940. « Docet sancta Synodus sacrificium istud *vere propitiatorium esse.* »

2. DENZINGER, n° 940. « Sola offerendi ratione diversa ».

Messe. Comme on le voit, celle-ci n'est pas une chose simple qu'on puisse se flatter d'enfermer dans une courte formule. C'est, au contraire, une chose complexe — je ne dis pas compliquée — dont tous les éléments essentiels s'imposent à l'attention des théologiens, sous peine d'incompréhension, et même de mutilation. Pour en pénétrer la nature, sous la richesse des symboles, il ne suffit pas de dire qu'elle est un *sacrifice réel*, en oubliant qu'elle est aussi un *sacrifice symbolique* ; ni qu'elle est un *sacrifice visible*, en perdant de vue qu'elle est plus encore un *sacrifice invisible* ; ni enfin que c'est le *Christ lui-même* qui offre ce sacrifice, en omettant que c'est *par l'intermédiaire des prêtres, ses ministres*.

Dès lors, notre tâche est toute indiquée. Il nous faut d'abord montrer que ces éléments en apparence disparates, soutiennent entre eux des rapports intimes, et que leur multiplicité n'empêche pas leur profonde unité. Nous ferons voir ensuite à quel titre *la transsubstantiation* les synthétise en les expliquant.

La loi naturelle exige que l'homme offre à

Dieu des sacrifices, et la nature humaine que ces sacrifices soient visibles. Voilà ce dont conviennent en premier lieu tous les théologiens¹.

Tous aussi sont d'accord que le sacrifice est par son essence un acte extérieur d'adoration, par quoi la créature reconnaît que Dieu est le Souverain Seigneur de toutes choses, et que toute chose est devant Lui comme si elle n'était pas. Le sacrifice comporte donc deux éléments, d'une part un symbole, et de l'autre une réalité symbolisée ; ici, le sentiment intérieur de totale dépendance de la créature à l'égard de Dieu ; là, l'expression extérieure et symbolique de cette dépendance reconnue et affirmée par la créature. C'est cette expression symbolique qui constitue à proprement parler le sacrifice extérieur, sans qu'on doive jamais pour cela la separer de la réalité intérieure qu'elle symbolise, de l'acte d'adoration qui lui donne sa valeur propitiatoire et impétratoire, et en fait un vrai sacrifice, agréable à Dieu. J'ajoute, pour mettre au point les éléments essentiels

1. S. THOMAS, *Summa theol.*, II^a II^{ae}, Q. 85, a. 1.

qui constituent le sacrifice extérieur en général, que tout sacrifice réclame à la fois un sacrificateur et une victime, un prêtre qui offre et une victime offerte par la consécration et par l'immolation. Car si l'on peut concevoir l'oblation d'une victime consacrée à part de l'immolation, il n'y a pas d'immolation qui n'implique une oblation. L'immolation est le caractère propre du sacrifice.

Si l'homme eût été créé à l'état de nature, il aurait dû, *en justice*, faire à Dieu des sacrifices qui fussent, par la consécration ou l'immolation de telle ou telle victime, comme les témoignages extérieurs de sa dépendance à l'égard de Dieu, et des sentiments d'adoration qui en sont la conséquence. *C'est de droit naturel.*

L'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, bien loin de détruire ce droit, n'a fait que le consacrer en le précisant et en le développant. Voilà pourquoi, dans l'Ancien Testament, la question des sacrifices a été résolue avec un soin minutieux, aussi bien en ce qui concerne la qualité et les fonctions des prêtres que la nature et le nombre des victimes.

Pourquoi donc, dans la Nouvelle Loi, qui

n'est que le perfectionnement de l'Ancienne. la question du Sacrifice ne se poserait-elle pas? Elle se pose, au contraire, avec une acuité extrême; car la grâce, bien loin d'y détruire la nature, la perfectionne plus encore que dans l'Ancien Testament. Il fallait, en conséquence, que l'Eglise eût son sacrifice, et un sacrifice qui exprimât de la façon la plus parfaite et la plus notoire, les sentiments de dépendance et d'adoration qu'est appelée à provoquer, dans toute âme sincèrement chrétienne, la vue d'un Dieu à qui l'humanité doit tout, son existence, son élévation à l'ordre surnaturel, et jusqu'au pardon de ses fautes sans nombre.

Telle est précisément la raison d'être du Sacrifice de la Messe, et des éléments essentiels qu'il comporte.

Cependant, l'Eglise est une société visible. Or, dans le Sacrifice de la Messe, le prêtre principal, la victime, l'offrande, et l'immolation sont invisibles. Il fallait donc que l'Eglise, pour se conformer aux exigences de la nature humaine de ses membres, suppléât par des éléments visibles aux éléments invisibles du sacrifice. C'est à quoi le Christ, qui est le chef

de l'Église, s'est appliqué en instituant la Messe. Il n'a pas fait de celle-ci un sacrifice extérieur qui se superposerait en quelque sorte au Sacrifice de la Croix et ferait double emploi avec lui. Pourquoi deux sacrifices quand il est possible de n'en avoir qu'un qui, à lui seul, dépasse en valeur impétratoire et propitiatoire tous les sacrifices imaginables? Ce que le Christ a fait, c'est tout simplement de donner au sacrifice de la croix, désormais invisible, un revêtement symbolique, qui le traduisît extérieurement à nos yeux, sans que les symboles pûssent nuire à la réalité du sacrifice, mais de façon au contraire à ce qu'ils fissent corps avec elle, en en dessinant exactement les contours.

Voilà pourquoi la Messe est appelée par l'Église *une représentation du Sacrifice de la Croix*¹; car tout ce qui est visible dans la Messe est une figure de ce qu'il y a d'invisible dans le Sacrifice de la Croix.

Mais il ne s'en suit pas que la Messe ne soit qu'un *symbole de Sacrifice*. Elle est un sacri-

1. DENZINGER, n° 938, 950.

fice réel, le Sacrifice de la Croix continué, impliquant comme lui un prêtre, une victime, une offrande et une immolation réels, puisqu'elle ne fait qu'un avec lui. Si elle en diffère en ceci que le Sacrifice de la Croix fut sanglant, alors que le Sacrifice de la Messe ne l'est pas, cela n'entame pas la réalité du Sacrifice. Cette différence s'explique uniquement par le changement d'état qui s'est opéré dans le Christ depuis le Calvaire. Car le Christ ressuscité ne meurt plus. Mais le Christ prêtre et victime non plus ne meurt pas. Il n'a jamais rétracté l'acte de volonté par lequel Il s'est offert à son Père pour racheter les péchés du monde. *Cette volonté demeure ; elle est éternelle, ainsi que son humanité rédemptrice, où se perpétue, comme un effet dans sa cause, et la réalité et les mérites de sa Passion.*

Sans doute encore, le Christ ressuscité ne mérite plus. Il a mérité une fois pour toutes et pour nous tous sur la Croix. Mais ces mérites acquis en bloc, si j'ose dire, il les applique à chacune de nos âmes au fur et à mesure qu'elles participent d'une façon ou d'une autre au Sacrifice de la Croix. Et la Messe a été

précisément instituée pour faciliter cette application en traduisant sous nos yeux, par des symboles sensibles, la réalité et la pérennité du Sacrifice de la Croix.

Encore un coup, il n'y a pas deux sacrifices : l'un, le Sacrifice de la Croix, qui aurait cessé d'être absolument avec la mort du Christ ; l'autre, le Sacrifice de la Messe, qui le rappellerait d'une façon symbolique. Il n'y a qu'un Sacrifice, celui du Christ s'offrant à son Père comme victime de propitiation, mais qui, exprimé une fois d'une façon sanglante au Calvaire, se renouvelle tous les jours sur l'autel d'une façon non sanglante sous les symboles eucharistiques.

Détacher le symbole de la réalité, ce serait mutiler la Messe. Ce serait lui enlever ce caractère de *sacrifice propitiatoire* que l'Eglise lui reconnaît. L'élément symbolique de la Messe n'a été institué, au contraire, que pour nous permettre d'atteindre par lui la réalité. Le prêtre visible n'est que l'instrument du prêtre invisible, au nom duquel il sacrifie : *hoc est corpus meum*. L'offrande et l'immolation visibles ne font qu'exprimer pour nous l'of-

frande et l'immolation de la réalité invisible, à savoir, le Christ, qui continue de s'offrir à son Père pour nous appliquer les mérites de sa Passion.

Le Calvaire et l'Autel ne sont donc que les deux aspects d'une même réalité, à savoir le Christ s'offrant Lui-même à son Père en sacrifice pour la rémission des péchés du monde, et appliquant à chacune de nos âmes sur l'autel les mérites acquis une fois pour toutes et pour tous sur le Calvaire.

Doctrine de saint Thomas. — Le Sacrifice de la Messe et la Transsubstantiation. — Il s'agit maintenant de voir à quel titre et de quelle manière la transsubstantiation constitue l'acte essentiel du Sacrifice de la Messe.

Pour cela, il est nécessaire, *a priori*, qu'elle synthétise, sans en omettre aucun, tous les éléments essentiels dont nous avons dit qu'ils concourent à faire du Sacrifice de la Messe un Sacrifice à la fois symbolique et réel, où la réalité qui comprend un Prêtre, une victime, une offrande et une immolation invisibles se traduise à nos yeux par autant de symboles

représentatifs, sans entamer l'unité foncière du Sacrifice.

Or, la transsubstantiation remplit-elle cette fonction synthétique ? Saint Thomas l'affirme, et ses principaux commentateurs avec lui ¹. Pour le comprendre, il faut se rappeler que la transsubstantiation qui, dans la liturgie, prend

1. S. THOMAS. *Summa theol.*, III P., Q. 82, a. 4 ; ad 1^{um}. « Quod consecratio chrismatis vel cujuscumque alterius materiae non est sacrificium, sicut consecratio » Eucharistiae » ; à l'art. X de la même question, il dit : « Sacerdotes teneri ad sacrificandum, non solum propter » ministranda sacramenta populo, sed principaliter per » comparisonem ad Deum, cui in consecratione hujus » sacramenti sacrificium offertur » ; et dans la réponse ad 1^{um} : « Hoc sacramentum perficitur in consecratione » Eucharistiae, in qua sacrificium Deo offertur ». — A la question 83, a. 1, il déclare : « Quod celebratio hujus » sacramenti dicitur Christi immolatio ». Or il est manifeste que le sacrement de l'Eucharistie est célébré à la consécration. C'est donc à ce moment-là que le sacrifice est réalisé. — Enfin dans l'article 4 de cette même question, saint Thomas, rappelant une à une les actions de la Messe, s'exprime ainsi : « Deinde accedit sacerdos ad » ipsam consecrationem, in qua primo petit consecrationis effectum, cum dicit : *Quam oblationem...*, (etc.) ; *secundo* consecrationem peragit per verba Salvatoris ; *tertia* excusat praesumptionem per obedientiam ad mandatum Christi, cum dicit : *Unde et memores...*, (etc.) ; *quarto*, petit hoc sacrificium peractum esse Deo acceptum, cum dicit : *Supra quae propitio...*, (etc..) » Saint Thomas pense donc que, lorsque le prêtre dit ces paroles, le sacrifice est déjà achevé. Il consiste donc essentiellement pour lui dans la consécration.

JEAN DE S. THOMAS, Q. 83 ; disp. XXXII, a. II.

le nom de consécration, peut être envisagée absolument, ou relativement.

Absolument, elle consiste dans le changement réel et substantiel du pain et du vin au corps et au sang du Christ, sous les espèces eucharistiques.

Relativement, elle consiste dans la séparation sacramentelle et mystique qui se fait du corps et du sang du Christ par les paroles de la consécration. Or, *c'est sous cet aspect relatif*, qui requiert la consécration des deux espèces, que la transsubstantiation constitue l'acte essentiel du *Sacrifice de la Messe*. *Sous son aspect absolu* de changement réel et substantiel du pain et du vin au corps et au sang du Christ, elle constitue le *sacrement de l'Eucharistie*¹.

1. JEAN DE S. THOMAS, III P., Q. 83, disp. XXXII, a. II, § XI., « Dico essentialiter rationem sacrificii consistere in consecratione, non absolute, sed prout separativa sanguinis a corpore sacramentaliter et mystice, et ita essentialiter requirit consecrationem utriusque speciei. Aliæ vero actiones (praesertim sumptio) possunt pertinere de connotato et in obliquo, vel saltem ad integritatem sacrificii, quia ad hoc ordinatur sacrificium, ut participetur et sumatur. Declaratur conclusio sic : Quia cum hoc sacrificium sit idem quod in cruce oblatum est, sola ratione seu modo sacrificandi differens, ut ex Tridentino dictum est, et similiter hoc sacrificium fiat

A la vérité, comme nous l'établirons plus tard, le Sacrifice est ordonné au Sacrement, si l'on ne peut contester que le Christ s'immole pour que nous participions à son sacrifice en nous nourrissant de sa substance¹. Et, en ce sens, la communion fait partie *intégrante* de la Messe. Mais l'essentiel du Sacrifice de la Messe consiste uniquement dans la séparation sacramentelle et mystique du corps et du sang de Jésus-Christ que réalise la consécration des deux espèces.

En effet, si, comme l'enseigne le Concile de Trente, le Sacrifice de la Messe est le même qui a été offert sur la Croix, à une différence de mode près, et si ce sacrifice est offert au nom du Christ (*in persona Christi*), par un

» a sacerdote in persona Christi, ita quod Christus sit
 » principalis offerens, sacerdotes autem solum sunt ministri et instrumentales causae ejus, illa actio essentialiter constituit sacrificium, in qua per se et essentialiter concurrunt istae conditiones : ita quod maxime et
 » propriissime repraesentet effusionem sanguinis Christi, quae cruenta facta est in cruce, sacramentaliter autem
 » et mystice in hoc sacramentali separatione, et similiter
 » per se et essentialiter fit in persona Christi. Hoc autem non reperitur in alia actione, quam in consecratione sic considerata. »

1. *Id.*, *Ibid.* « Quia ad hoc ordinatur sacrificium ut
 » participetur et sumatur. »

prêtre qui n'est que son ministre, l'instrument de son sacerdoce, l'acte essentiel du Sacrifice de la Messe sera celui qui réunira toutes ces conditions. Or, la consécration seule les réalise, dès qu'on l'envisage sous le rapport d'une séparation mystique et sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ. Car, sous ce rapport, elle implique la présence réelle de Jésus-Christ prêtre et victime, et elle représente l'effusion de son sang, en quoi a consisté le sacrifice de la croix. Le prêtre qui prononce les paroles de la consécration ne parle pas en son propre nom, mais au nom du Christ en personne : *hoc est corpus meum*.

Quant à l'offrande que le Christ fait de Lui-même à son Père, elle est impliquée dans l'acte même de la consécration qui sépare sacramentellement son corps et son sang. Cet acte, en effet, ne signifie-t-il pas que c'est bien *au titre de victime* que le Christ est là, puisqu'il y sépare sacramentellement de son corps le sang qui a été répandu réellement sur la Croix ?

Mais la communion, dira-t-on, surtout la communion par le prêtre sous les deux espèces ne représente-t-elle pas mieux encore l'immo-

lation réelle du Christ sur la Croix ? En mangeant la victime ne l'immolons-nous pas, et ne donnons-nous pas au Sacrifice de la Messe son vrai caractère d'holocauste ? Et dès lors, le Sacrifice de la Messe ne consiste-t-il pas essentiellement aussi dans la Communion ?

Nous ne le croyons pas. Nous pensons, au contraire, que ceux qui soutiennent cette opinion sont victimes de leur imagination. D'abord, on peut répondre que la communion sous les deux espèces suppose déjà faite la séparation sacramentelle et mystique du corps et du sang du Christ par la consécration, en vertu de quoi le Sacrifice de la Messe nous rappelle

1. JEAN DE S. THOMAS, Q. 83, a. II ; § XLVIII. « Nullum » esse inconveniens eandem actionem secundum diver- » sas formalitates esse consecrationem et oblationem, » cum ipse S. Thomas dicat verbis supra relatis in ipsa » consecratione offerri Deo sacrificium, et ipsa celebra- » tione sacramenti fieri immolationem Christi. quatenus » fit repraesentatio passionis ejus. Sic ergo eadem actio » est praeparativa et factiva victimae quatenus est phy- » sica et realis conversio substantiae panis et vini in » corpus et sanguinem Christi. Est autem oblatio et sa- » crificatio, quatenus est talis actio sacramentalis, sepa- »rans ex vi verborum mystice sanguinem a corpore, ut » repraesentant effusionem cruentam crucis, quae sunt » formalitates valde distinctae, et de potentia absoluta » possent separari, quia bene posset converti panis in » corpus Christi sine conversione sanguinis seorsum a » corpore. »

l'effusion réelle du sang du Christ sur le Calvaire, sans différer réellement du Sacrifice de la Croix, puisque, sur l'Autel comme au Calvaire, nous avons le même Christ, prêtre et victime. Or, le Concile de Trente ne requiert pas autre chose pour la constitution essentielle du Sacrifice de la Messe ¹.

En outre, la communion ne se fait pas *in persona Christi*, comme la consécration. Elle est, au contraire, un acte personnel du prêtre ou des fidèles, qui les fait participer au fruit du sacrifice ².

1. JEAN DE S. THOMAS, III P., Q. 83, a. II, § XLI.
 « Quia sumptio utriusque speciei supponit factam istam
 » separationem mysticam et sacramentalem, quia sup-
 » ponit consecratam utramque speciem, et consequenter
 » sanguinem separatum a corpore *ex vi verborum* et sa-
 » cramentaliter; ergo antecedenter ad sumptionem inve-
 » nitur totum quod requiritur, *ut hoc sacrificium sit idem*
 » *quod oblatum est in cruce*, sola ratione sacrificandi
 » diversum. Nam in cruce oblatum est sacrificium per
 » separationem realem sanguinis Christi a corpore; ergo
 » illa actio quae separat mystice et sacramentaliter istum
 » sanguinem, est idem sacrificium quod in cruce, solum
 » differens in modo, quia hic sacramentaliter, ibi reali-
 » ter. Nihil autem amplius requirit Concilium ad rationem
 » hujus sacrificii. »

2. « Similiter sumptio non fit in persona Christi, quia
 » sumptio est participatio de fructu sacrificii, et in pro-
 » prium beneficium ordinata; per illam enim sacerdos
 » et populus conjunguntur ipsi Christo, et participant ip-

Ce qui trompe ici, c'est l'absorption du corps et du sang du Christ. Bien loin qu'elle signifie la mort de l'Homme-Dieu, elle signifie l'*acte vital* par excellence, *celui de l'incorporation au Christ*, tête de l'Eglise, et source de la grâce qui s'écoule de la tête dans les membres.

La Communion est de l'essence du Sacrement de l'Eucharistie. La Consécration seule est de l'essence du Sacrifice de la Messe. Nous devons communier, le prêtre surtout doit communier, parce que, sans la communion, le Sacrement de l'Eucharistie n'a plus de raison d'être. Si le Christ s'est mis sous les espèces eucharistiques, au titre de nourriture, c'est évidemment pour que nous nous nourrissions de sa substance. *Mais ce titre du Sacrement n'est pas celui du Sacrifice.* Par le Sacrifice, le Christ s'offre à son Père comme victime. Il continue le Sacrifice de la Croix. Or, la consécration seule, et la transsubstantiation qu'elle

» sum ; ergo talis actio non fit in persona ipsius Christi,
 » sed ipsorum communicantium. *Actio autem sacrificandi*
 » *fit in persona Christi*, quia ipse est principalis offerens,
 » sacerdos autem ministerialis. Consecratio autem fit in
 » persona Christi, quia illa verba : *Hoc est corpus meum*
 » non possunt verificari in persona sacerdotis, sed
 » Christi. »

implique, réalise et symbolise le Sacrifice de la Croix. Elle le réalise en rendant réellement présent sur l'autel le Christ, prêtre et victime. Elle le symbolise par la séparation sacramentelle du corps et du sang de l'Homme-Dieu.

Est-ce à dire que le Sacrifice de la Messe serait complet sans la Communion du Prêtre? Non, il ne le serait pas. *Mais ce n'est pas pour des raisons tirées de l'essence même du Sacrifice de la Messe. C'est uniquement à cause des rapports étroits que ce Sacrifice soutient avec le Sacrement, et dont le sens profond nous est encore révélé par la Transsubstantiation*¹.

Que ce soit là la pensée de saint Thomas, nous ne nous attarderons pas à le prouver. Voici quelques textes assez significatifs : « Sa-

1. S. THOMAS, *Summa theol.*, III P., Q. 82, a. IV. *Utrum sacerdos consecrans teneatur sumere hoc sacramentum?* Oui, répond saint Thomas, parce que quiconque offre un sacrifice doit y participer, et que le sacrifice extérieur qu'il offre est un signe du sacrifice intérieur par lequel il s'offre lui-même à Dieu. Mais saint Thomas ne dit pas que c'est parce que la communion fait partie essentielle du sacrifice. Il dit même le contraire. Car l'obligation où est le prêtre de communier pour participer aux fruits du sacrifice prouve manifestement que le sacrifice est déjà accompli.

» cerdotes teneri ad sacrificandum, non solum
 » propter ministranda sacramenta populo, sed
 » principaliter per comparisonem ad Deum,
 » cui in consecratione hujus sacramenti sa-
 » crificium offertur »¹. Et encore : « Hoc sa-
 » cramentum perficitur in consecratione Eu-
 » charistiæ, in qua sacrificium Deo offer-
 » tur »². Tout commentaire serait inutile.

Il nous paraît plus urgent de mettre en lumière ces rapports intimes qui relient le Sacrifice de la Messe au Sacrement de l'Eucharistie et nous montrent la vraie place occupée par la communion dans l'organisation intérieure du Sacrifice.

II. — LE SACRIFICE DE LA MESSE ET LE SACREMENT DE L'EUCARISTIE.

Ce qu'il importe avant tout de remarquer, c'est que la transsubstantiation est à la fois au centre du Sacrement et du Sacrifice.

Le sacrement de l'Eucharistie se réalise, en effet, nous l'avons expliqué longuement, par

1. S. THOMAS, *Summa theol.*, Q. 82, a. X.

2. *Id.*, *Ibid.*, a. X, ad^{um}

le changement substantiel du pain et du vin au corps et au sang du Christ, en quoi consiste précisément la transsubstantiation.

D'autre part, l'essence du Sacrifice de la Messe consiste dans la séparation sacramentelle et mystique du corps et du sang du Christ, qui suppose aussi la transsubstantiation.

Nous avons donc bien raison de prétendre que la transsubstantiation, aux yeux de saint Thomas, est comme le pivot idéal qui relie entre eux les deux volets du diptyque eucharistique, — d'un côté le *Sacrement*, et de l'autre le *Sacrifice* — et nous permet ainsi de les contempler tour à tour, sans perdre de vue leur harmonieuse unité.

Que, dans le mystère eucharistique, le Sacrement soit une chose, et le Sacrifice une autre, en dépit de la transsubstantiation qui leur sert de fondement à tous les deux, c'est, je pense, ce qui ressort de notre analyse. Car, la transsubstantiation ne les fonde pas au même titre. Elle intervient dans le Sacrement *au titre de cause de la présence réelle*. Elle intervient dans le Sacrifice de la Messe *au titre de symbole du Sacrifice de la Croix*, par

la séparation sacramentelle qu'elle réalise du corps et du sang de Jésus-Christ. C'est, en effet, parce que, *en vertu des paroles de la Consécration*, la substance du pain est changée au corps du Christ, et la substance du vin en son sang, que le Sacrifice de la Messe est une représentation du Sacrifice de la Croix, où le sang a été réellement séparé du corps, ce qui n'empêche pas d'ailleurs le Sacrifice de la Messe d'être aussi réel que le Sacrifice de la Croix, de ne faire qu'un avec lui, à cause de la présence réelle du même prêtre et de la même victime, Jésus-Christ, s'offrant Lui-même à son Père, ou continuant de s'offrir pour la rémission de nos péchés.

Dans le Sacrement de l'Eucharistie, le Christ s'offre à nous en nourriture pour nous incorporer à Lui, en qualité de membres du corps mystique de l'Eglise dont il est la tête. et nous infuser la grâce en plus grande abondance.

Dans le Sacrifice de la Messe, le Christ s'offre Lui-même à son Père pour nous appliquer les mérites de sa Passion, et nous obte-

nir les grâces qu'il nous a méritées sur la Croix.

On ne saurait donc confondre le Sacrifice avec le Sacrement, ni les identifier l'un à l'autre.

Mais qui ne voit à quel point ils s'harmonisent, et l'importance extrême qu'il y aurait à dégager ces rapports harmonieux ?

En fait, le Christ a institué les deux en même temps, le Sacrement et le Sacrifice. Dans les premiers temps de l'Église, c'est à la Messe que les fidèles eux-mêmes communiaient, en même temps que le prêtre¹. Il n'est jamais

1. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, fascicule XXXI, article : *Communion (Rite et antienne de la)*, coll. 2427. « Ce n'est qu'exceptionnellement que les » fidèles communiaient en dehors de la liturgie solennelle, » la plus ancienne attestation que nous ayons de cette » communion à domicile est dans Tertullien (*Ad uxorem*, » I, II, c. V, p. L, t. II, col. 1296) La communion faisait » donc partie intégrante de la messe, elle était avec » l'oblation l'encadrement obligé du sacrifice et la coo- » pération des simples fidèles à la consécration eucha- » ristique. La *Didaché* nous parle de la réunion du di- » manche, au cours de laquelle les frères participaient à » la *fractio panis* (*Didaché*, c. XIV, dans *Opera Patrum » apostolicorum*, édit. F.-X. Funk, 1901, t. I, p. 32) ; c'est » une simple mention que développe utilement le texte » si souvent cité de saint Justin en situant la place de » la communion dans le dessin général de la messe (S.

permis aux prêtres de réaliser le Sacrement en dehors du Sacrifice. Le prêtre doit toujours consommer les saintes espèces qu'il a consacrées, et, à son défaut, s'il en est empêché, un autre prêtre.

Pourtant, nous l'avons vu, la communion ne fait pas partie essentielle du Sacrifice. Les décrets du Concile de Trente ne l'exigent pas, et les raisons qu'on apporte pour insérer la communion dans les éléments essentiels du

» JUSTIN, *Apolog.*, I, c. LXV, P. G., t. VI, col. 425 : On
 » distribue à chacun sa part des éléments bénis et l'on
 » envoie la leur aux absents par le ministère des dia-
 » cres). — A partir du III^e siècle, les témoignages sont
 » nombreux et concordants ; Tertullien commence la
 » chaîne qu'il serait trop facile de dérouler ici. Chaque
 » réunion ou synaxe liturgique comporte la communion
 » des espèces consacrées, distribuée aux fidèles suivant
 » un ordre déterminé et d'après un rite dont le trait le
 » plus remarquable est le dépôt du corps du Seigneur
 » dans la main du communiant, qui le porte lui-même à
 » sa bouche (TERTULLIEN, *De idolatria*, c. VII, P. L.,
 » t. I, col. 669). Il va sans dire que ceci ne s'applique
 » qu'à l'espèce du pain, car pour l'espèce du vin la dis-
 » tribution se faisait par les diacres, sans l'intermédiaire
 » d'autre récipient que le calice dont les frères appro-
 » chaient leurs lèvres ; on devait prendre bien garde de
 » laisser tomber une parcelle ou quelques gouttes (TER-
 » TULLIEN, *De Corona*, c. III, P. L., t. II, col. 79 ; DENIS
 » D'ALEXANDRIE, dans EUSÈBE, *Hist. eccles.*, l. VII, c. IX,
 » P. G., t. XX., col. 656). La réception de la communion
 » était accompagnée d'une formule à laquelle le commu-
 » niant répondait : *Amen.* »

Sacrifice, ne sont pas convaincantes. Elles se retourneraient plutôt contre ceux qui les soutiennent.

C'est donc ailleurs qu'il faut chercher le pourquoi de ces relations intimes qui, en fait, rattachent le Sacrement au Sacrifice.

Je conviens que si la communion faisait partie essentielle du Sacrifice, la question serait vite résolue, — au moins en apparence. — car il n'est rien de plus intime que les rapports essentiels qui unissent les parties au tout. Mais cela n'est pas. Au surplus, si cela était, une autre question se poserait au sujet de la communion, qu'il faudrait encore résoudre, celle même du Sacrement. *Car celui-ci consiste essentiellement à recevoir le Christ comme nourriture, et non à symboliser l'immolation du Christ, par l'absorption de la victime.*

Dès lors, nous sommes en droit de nous demander quelle est, dans la pensée du Christ, et de l'Eglise, la nature des rapports harmonieux qui relient entre eux le Sacrifice et le Sacrement ?

Le Christ a-t-Il institué la Messe uniquement

pour perpétuer, par le symbolisme de la transsubstantiation, le Sacrifice de la Croix, et nous appliquer les mérites de sa Passion, de telle sorte que la Messe aurait tout son sens, et tirerait toute sa valeur de cette représentation, sous laquelle nous trouvons le même prêtre et la même victime qu'au Calvaire ?

Ou bien le Christ s'immole-t-il sur l'autel, de la façon que nous avons décrite, *en vue du Sacrement*, je veux dire, pour nous incorporer à Lui en se donnant à nous en nourriture, et ainsi nous unir plus étroitement à Dieu par la surabondance de grâce dont Il est la source jaillissante, en qualité de Tête de l'Église ?

C'est cette dernière hypothèse qui nous paraît la plus conforme à la vérité, et nous pensons que la doctrine de saint Thomas sur la Transsubstantiation l'éclaire d'une lumière très vive. Essayons de le démontrer.

Selon nous, il en va des rapports du Sacrifice de la Messe au Sacrement de l'Eucharistie — toute proportion gardée bien entendu — comme des rapports de l'Incarnation à la Rédemption.

Pourquoi, disons-nous, que le Fils de Dieu s'est incarné? C'est afin de nous racheter, en sorte que la Rédemption serait le motif prochain de l'Incarnation, avec la gloire de Dieu pour Fin ultime¹.

Pareillement, pourquoi le Christ continue-t-il sur l'autel à s'offrir en qualité de victime? C'est afin que nous participions aux fruits du Sacrifice en mangeant la victime, autrement dit en recevant le Sacrement, par quoi nous serons déifiés, et Dieu glorifié.

On peut sans doute se demander si, en toute hypothèse, et abstraction faite de la Rédemption, le Fils de Dieu ne se serait pas incarné? Plusieurs théologiens, à la suite de Scot, l'ont pensé. Mais pouvons-nous, en ces matières délicates, nous appuyer, pour en parler convenablement, sur autre chose que sur la volonté de Dieu? Or, la volonté de Dieu a été — l'Écriture l'affirme — que l'Incarnation fût ordonnée à la Rédemption.

Mais si l'homme n'eût pas péché? De fait, Dieu a permis qu'il péchât, et c'est apparem-

1. *Christus homo factus est propter nostram salutem*, DENZINGER, nos 9, 13, 16, 40, 54, 86, 371, 429.

ment parce qu'un monde où le péché aurait sa place devait, en dernière analyse, plus contribuer à sa gloire qu'un monde où le péché aurait été exclu, s'il est avéré que Dieu ne peut rien faire, ni permettre, en définitive, que pour sa gloire et la manifestation de sa Bonté.

Mais alors Dieu est cause du péché? En aucune manière, si l'on ne peut contester que le péché est entré dans le monde par la voie de la liberté humaine.

Cependant, Dieu avait prévu que l'homme pécherait? A coup sûr, Il l'avait prévu, étant éternel, comme Il avait prévu l'Incarnation, et la Rédemption. Mais tandis que la Rédemption, dans le décret divin qui la concerne, est la cause prochaine de l'Incarnation, le péché n'en est que la condition. C'est à la condition que l'homme péchât, en usant mal de sa liberté, que Dieu a voulu que le Christ s'incarnât pour racheter l'homme du péché, et le déifier. Mais il a dépendu de l'homme, et non pas de Dieu, que cette condition fût posée¹.

1. JEAN DE S. THOMAS, III P., Q. I, disp. III, a. I. — Nous ne pouvons songer ici à développer dans toute

Étudions d'un peu plus près ce décret divin qui seul nous autorise à établir entre l'Incarnation et la Rédemption la relation que nous venons de dire. Alors nous comprendrons mieux les rapports que soutiennent entre eux, de par la volonté expresse du Christ, le Sa-

son ampleur la thèse de la prédestination du Christ, considérée en elle-même, et dans ses rapports avec les décrets divers antérieurs ou postérieurs à elle. Nous ne retiendrons de la doctrine de S. Thomas sur ce point que ce qui peut nous aider à éclairer les rapports du Sacrifice de la Messe avec le Sacrement de l'Eucharistie, et ceux du mystère eucharistique tout entier avec le mystère de la Rédemption. Pour appuyer nos conclusions sur une autorité théologique qui ne souffre pas discussion, nous ferons appel à la doctrine de S. Thomas, en nous aidant des commentaires autorisés et profonds de l'un de ses plus fidèles disciples, Jean de S. Thomas.

Voici une de ses conclusions touchant le rapport de l'union hypostatique à l'ordre de la nature et de la grâce :
 « Dico : Ante decretum efficax praedestinationis Christi
 » fuit decretum pertinens ad providentiam generalem,
 » per quam determinatum est creaturam rationalem ha-
 » bere esse et gratiam ; visaque est humana natura ca-
 » dere, et tunc incepit ordo praedestinationis et decreti
 » efficacis circa Christum ; incepitque hic mundus ha-
 » bere Christum pro fine, secundum efficacem volunta-
 » tem producendi illum, ut ordinatur efficaciter ad Chris-
 » tum. »

Pour comprendre cette doctrine, il ne faut pas oublier ce que dit S. Thomas des rapports de la Providence à la prédestination : *De Veritate*, Q. VI, a. l'i.
 « Aliud est providentia quae respicit impositionem or-
 » dinis, aliud efficax praedestinatio, quae respicit exi-
 » tum, seu eventum rei ». L'ordre de la nature et celui

crifice de la Messe et le Sacrement de l'Eucharistie.

Pour Scot, le Christ a été prédestiné en qualité de premier parmi les prédestinés, et de fin de l'Univers. Or, Dieu, qui ordonne toutes choses avec intelligence, a dû vouloir la fin avant les moyens. Il a donc voulu l'Incarnation avant la Rédemption, si précisément le

de la grâce rentrent dans le plan de la Providence générale, avec les fins connaturelles que ce double ordre comporte. Mais le décret qui porte sur eux, et qui implique la prévision de la chute est subordonné au décret efficace qui porte sur le Christ, avec toutes les circonstances actuelles de son incarnation et de la rédemption ; dans l'arrangement général du monde, Dieu *permet* la chute, mais ne la *veut* pas. La chute n'est qu'une *condition permise par Dieu, mais posée par l'homme*, qui légitimera le décret efficace relatif à la prédestination du Christ.

« Post decretum autem istud generalis providentiae,
 » incepit efficax praedestinatio, et ibi incepit primo a
 » fine, ut reparativo hominis, et sub statu reparationis
 » ordinantis efficaciter ad illum reliquas creaturas, et
 » totum universum, etiam secundum esse naturale, non
 » absolute consideratum, sed ut pars status reparationis,
 » et inducens illam rationem reparabilitatis. Unde
 » Christus Dominus efficaciter nunquam est intentus ut
 » finis omnium, nisi determinate consideratus sub statu
 » passibili, nec remedium peccati potuit esse medium
 » volitum ad hoc ut venerit Christus ex vi primae efficacis
 » intentionis, nisi praesupponeretur praevisum
 » peccatum ; atque adeo cogimus ponere remedium
 » peccati, ut motivum principale efficacis intentionis
 » Christi. »

Christ est la fin de l'Univers, lui-même subordonné à la fin ultime qui est la gloire de Dieu. D'où il est permis de conclure qu'en tout état de cause, et abstraction faite de la Rédemption, le Fils de Dieu se serait incarné.

Cette manière de concevoir la Prédestination du Christ ne dénote pas un sens profond de la psychologie divine. S'imaginer que Dieu conçoit une fin à réaliser, comme l'Incarnation, et veut la réalisation de cette fin, sans songer aux circonstances concrètes de sa réalisation, et sans les vouloir, c'est peut-être commode pour édifier de toutes pièces un système, mais ce n'est pas très théologique.

En tous cas, c'est confondre deux choses qui demandent à être distinguées : *la Providence et la Prédestination*.

L'Incarnation, dans sa réalité, a été de la part de Dieu, l'objet d'un décret efficace. Or, un décret efficace concerne une réalité, non pas en soi et abstraction faite de son existence, mais dans son existence concrète, avec toutes les circonstances de sa réalisation. Autrement, il ne serait pas efficace. En outre, si

l'intention que suppose ce décret divin est efficace, il faut, pour qu'elle le soit et dans la mesure même où elle l'est, que, d'une certaine manière, elle enveloppe les moyens qui permettront la réalisation de la fin.

Ainsi que le remarque saint Thomas, « dans » n'importe quel plan concernant la fin, deux » choses sont à considérer : le plan lui-même, » et sa réalisation. La Providence ne vise que » le plan, ... c'est ainsi que par la Providence » divine, tous les hommes sont ordonnés à la » béatitude, bien que tous n'y arrivent pas. » La Prédestination porte en outre sur la réalisation du plan. C'est pourquoi elle n'atteint que les élus. Aussi bien, la Providence est-elle au plan lui-même ce que la Prédestination est à sa réalisation » ¹.

1. S. THOMAS, *De Veritate*, Q. VI, a. I. — Ce passage vaut d'être cité en entier ; il éclaire toute la question. « In qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare : scilicet ipsum ordinem, et exitum vel eventum ordinis : non enim omnia quae ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei providentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur. Sed praedestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis ; unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet providentia ad impositionem or-

De cette doctrine de saint Thomas, il ressort avec évidence que la volonté efficace doit porter non seulement sur le plan à réaliser, et ses éléments possibles de réalisation, mais sur sa réalisation en acte, et toutes les circonstances prudentielles qui l'environnent. C'est assez dire que le vouloir efficace d'une fin donnée implique en même temps le vouloir des moyens, si c'est par les moyens qu'une fin voulue efficacement se réalise vraiment.

Du reste, en Dieu, à raison de la suréminence de son *intuition* et de son *vouloir*, le

» dinis, ita se habet praedestinatio ad ordinis exitum vel
 » eventum : quod enim aliqui finem gloriae consequun-
 » tur, non est principaliter ex propriis viribus, sed ex
 » auxilio gratiae divinitus datae. Unde, sicut de providen-
 » tia dictum est (*De Veritate*, Q. V. a. 1 et 2) quod con-
 » sistit in actu rationis, sicut et prudentia cuius est pars,
 » eo quod solius rationis est dirigere vel ordinare, ita
 » etiam et praedestinatio in actu rationis consistit diri-
 » gentis vel ordinantis in finem. Sed ad directionem in
 » finem praeceditur voluntas finis : nullus enim aliquid
 » in finem ordinat quod non vult : unde etiam perfecta
 » prudentiae electio non potest esse nisi in eo qui habet
 » virtutem moralem, secundum Philosophum in *VI Ethic.*,
 » cop. XII et XIII... Finis autem in quem praedestina-
 » tio ordinat, non est universaliter consideratus, sed
 » secundum comparisonem ejus ad illum qui finem ip-
 » sum consequitur, quem oportet esse distinctum apud
 » dirigentem ab his qui finem illum non consequuntur :
 » et ideo praedestinatio praesupponit dilectionem per

Proverbe : « Qui veut la fin veut les moyens », s'applique absolument. Si les distinctions classiques de *moyens* et de *fin* demeurent légitimes en ce qui concerne l'*objet* connu et voulu, elles ne s'appliquent pas formellement à Dieu qui, par un acte simple et transcendant, connaît les moyens dans l'intuition de la fin, et, en même temps que la fin, veut efficacement les moyens. En voulant l'Incarnation, Dieu l'a voulue telle qu'elle devait être dans la réalité. Or, en réalité, — c'est l'Écriture qui nous le dit, et l'Église qui nous l'enseigne — le Fils de Dieu s'est incarné pour sauver les

« quam Deus vult saltem alicujus... Ad praedestinationem vero duo sequuntur : scilicet consecutio finis, » qui est glorificatio, et collatio auxilii ad consequendum » finem, quod est appositio gratiae, quod ad vocationem » pertinet ; unde et praedestinatio duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria. »

On ne pouvait dire plus clairement que la prédestination, et le décret efficace qu'elle implique porte à la fois sur la fin et les moyens, ou plus exactement encore sur la réalisation en acte d'une fin donnée et voulue par des moyens appropriés. Car la prédestination ne se confond, dans la série des actes providentiels qui aboutissent à la production de l'acte humain, ni avec l'*intention* qui regarde la fin, ni avec l'*élection* qui porte sur les moyens. La prédestination est l'*imperium* de la Providence, autrement dit un acte d'intelligence sous la poussée de la volonté qui garantit l'exécution de la fin par les moyens appropriés, et voulus efficacement.

hommes. La Rédemption a été le *motif* de son Incarnation ¹.

Je dis *motif* et non *moyen*. Car si Dieu avait voulu que le Verbe s'incarnât *moyennant la Rédemption*, comme il ne peut y avoir de rédemption sans péché à racheter, cela signifie-

I. JEAN DE S. THOMAS, III P., Q. I, disp. III, a. I, § XVII, dico : « Repugnat intelligere in aliquo priori » (quantumcumque praeciso) decretum efficax incarnationis Christi ut efficax, in genere et ordine intentionis, » non intelligendo illud in statu determinato talis Personae, et naturae, et officii redemptoris, et naturae passibilis determinatae (etc.). Ratio est quia in nullo priori » potest considerari decretum ut efficax, nisi in quantum » respicit exitum seu eventum rei, non solum autem » ordinationem, seu subordinationem inferioris et superioris, medii et finis, finis proximi et ultimi : istae enim » subordinatioes pertinent ad impositionem ordinis in » rebus, non ad ipsum exitum seu eventum rei a suis » causis ». . . « Intentio enim quanto efficacior est, tanto » efficacius infert electionem : ergo tanto magis debet » facilitare et expedire viam ad electionem mediorum, » et ad viam assecutionis : in hoc enim consistit efficacia » causae, quod facilius effectum educit ; ergo oportet » quod ipsum finem, non ita in confuso intendant, sed » tali determinatione, qua ad statum suum et singularitatem, ut ex vi illius possint efficaciter determinari media... Quare cum efficacia dei in intendendo sit summe » perfecta, et procedat in eo, in cuius suam sunt omnia » requisita ad determinationem et statum rei singularis » intentae, oportet quod hoc ipso quod efficaciter aliquid » intendi, intendant cum omni determinatione requisita ad » statum assequibilitatis rei ; ita quod ex determinato » motivo, et cum efficacia parante viam ad determinationem electionem procedat. »

rait que Dieu a non seulement *permis*, mais *voulu* le péché, ce qui est insoutenable.

La Rédemption est le *motif* pour lequel le Fils de Dieu s'est incarné, et l'Incarnation le *moyen* dont Il s'est servi pour nous racheter.

Mais encore, pour bien saisir les rapports harmonieux de l'Incarnation à la Rédemption, faut-il considérer celle-ci à un double point de vue : *Objectivement*, du côté de Dieu, et *subjectivement*, du côté des hommes, c'est-à-dire comme rédemption active, ou passive ; comme cause, et comme effet. C'est par rapport à la Rédemption active que l'Incarnation est un moyen ; elle est, au contraire, une fin par rapport à la Rédemption passive ; car, sous cet aspect, le Christ est la fin de l'Univers, et la Rédemption un moyen de manifester sa gloire parmi les hommes.

Toutefois, comme la gloire elle-même du Christ est ordonnée à la gloire de Dieu, il ne faut pas oublier que si la Rédemption active, c'est-à-dire la Rédemption envisagée comme un acte voulu de Dieu, est le motif de l'Incarnation, elle n'est pas le seul motif. Elle n'est que le *motif prochain*. Le *motif ultime*,

c'est la gloire de Dieu, sous les espèces de l'amour dont Il a enveloppé l'humanité, en nous appelant à participer à sa propre gloire, par la déification. *Deus tantum dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*¹.

Mais ces deux motifs de l'Incarnation — à savoir la Rédemption et la gloire de Dieu — sont inséparables dans le décret divin de prédestination dont le Christ fut l'objet. Il s'est incarné pour nous racheter, et, en nous rachetant, pour nous déifier, et faire éclater ainsi la gloire de Dieu.

On peut même déduire de là que si l'homme n'eût pas péché, le Verbe de Dieu ne se serait pas incarné, *en vertu du présent décret*, bien qu'en droit, et en vertu d'un autre décret divin, si l'homme n'eût pas péché, le Verbe de Dieu aurait pu s'incarner avec, pour motif prochain et unique de son Incarnation, la gloire de Dieu. Car alors le Fils de Dieu se serait fait homme uniquement pour faire de l'homme un fils de Dieu. Mais nous n'en savons rien. Si même on veut bien se souvenir que

1. JEAN DE THOMAS. III P., Q. I, disp. XII, a. II, § XXV.

ce que Dieu veut est le meilleur par cela même qu'Il le veut, de ce chef nous avons de fortes raisons de croire que la question de fait résout ici la question de droit, et que la gloire de Dieu est plus engagée à s'incarner pour racheter des pécheurs et les déifier, qu'à s'incarner pour les déifier seulement sans avoir à les racheter. Le monde tel qu'il est, avec le péché comme condition subjective et la Rédemption comme cause objective de l'Incarnation, nous apparaît comme le meilleur des mondes possibles, celui d'où Dieu retire le plus de gloire, sans que pour cela sa puissance de création soit entamée, et encore moins sa puissance d'amour, si l'on ne peut contester qu'il y a plus d'amour à déifier des pécheurs, en mourant pour eux, qu'à déifier des justes sans avoir à les sauver ².

1. Id., *Ibid.*, § XXXIII, dico : « Simpliciter est probabilior et conformior Scripturae S. Thomae sententia » quod Christus non venerit, non existente peccato ; opinio autem opposita habet probabilitatem, si eo modo defendatur quo S. Thomas dicit in III Libro Sententiarum. »

L'opinion que nous défendons ici est celle de S. Thomas dans la *Somme Théologique*, où il déclare qu'il est plus probable que le Christ ne se serait pas incarné si l'homme n'avait pas péché, en s'appuyant sur l'Ecri-

Et maintenant, résumons-nous, et revenons à l'Eucharistie. On va voir par ce qui suit que nous n'en sommes pas si éloignés qu'on pourrait le croire à première vue.

La Prédestination du Christ nous apparaît donc comme un acte particulier de la Providence divine, qui subordonne l'Incarnation d'une part à la Rédemption comme à sa fin prochaine, et, d'autre part, à la gloire de Dieu comme à sa fin ultime, satisfaisant ainsi à la

ture. Ce qui ne l'empêche pas d'ajouter que la puissance de Dieu n'est pas limitée par *un fait*, et que, abstraction faite du péché, le Fils de Dieu aurait pu s'incarner.

Dans le III^e Livre des Sentences (art. III), il avait donné cette dernière opinion comme probable, en ces termes : « Quod Christus venerit non existente peccato, » quia per incarnationem Filii Dei, non solum liberatio » a peccato, sed etiam humane nature exaltatio, et ideo » universi consummatio facta est ; etiam peccato » non existente, propter has causas incarnatio facta fuisse, » et hoc probabiliter sustineri potest. » Scot n'a donc pas, comme on le croit généralement, la paternité de cette opinion. Il l'a seulement soutenue comme une chose certaine. Dans la Somme théologique au contraire, où nous trouvons la pensée définitive de S. Thomas, c'est la première opinion qui lui paraît plus probable, comme étant appuyée par l'Écriture et la Tradition. Ce qui n'empêche pas S. Thomas (III P., Q. I, a. 1), de reconnaître que, même dans cette hypothèse, la rédemption n'est que le motif prochain de l'Incarnation, avec notre déification, et la gloire de Dieu par conséquent comme fin ultime.

fois aux exigences de sa justice et de son amour.

Quant au décret qui fait du Christ la tête de l'humanité, il est subordonné lui-même au décret de la Rédemption. Le Christ est constitué tête de l'humanité pour réparer en sa personne les péchés de tous les hommes qui ne forment plus avec lui qu'un seul corps, et par suite pour les déifier. C'est en Lui et par Lui que nous sommes déifiés.

En conséquence, je le répète, la Rédemption peut être envisagée doublement : par rapport à Dieu, et aux hommes ; objectivement et subjectivement ; comme cause et comme effet.

Objectivement, elle se confond avec la manifestation de la justice et de l'amour de Dieu : elle est moyen relativement à cette double fin qu'enveloppe la gloire de Dieu. Mais elle est fin relativement à l'Incarnation. Ce qui signifie que l'Incarnation, telle qu'elle s'est réalisée, en la personne d'un Christ voué à la souffrance par la qualité de sa chair, fut le moyen décrété par Dieu pour nous racheter, et se glorifier par la double voie de sa justice et de son amour.

Subjectivement, c'est-à-dire considérée dans les hommes qui en sont les bénéficiaires, la Rédemption est ordonnée au Christ, comme le Christ Lui-même est ordonné à Dieu. La gloire du Christ est manifestée par la rédemption des hommes, en ce sens que les hommes rachetés glorifient le Christ incarné, comme le Christ de son côté s'est incarné pour faire éclater, par la Rédemption, la gloire de Dieu.

En vertu du présent décret, Dieu a donc voulu manifester sa gloire, sous forme d'amour et de justice, par la Rédemption, moyennant l'Incarnation, et Il a voulu en même temps que le Christ tirât sa propre gloire de l'Incarnation, ainsi comprise, avec toutes les circonstances de la Rédemption, en se constituant fin de l'Univers, et tête de l'humanité rachetée au prix de son sang.

Cependant, l'effusion réelle du sang du Christ sur le Calvaire n'est pas le dernier mot du poème de l'Incarnation. Le Christ Lui-même a voulu perpétuer son sacrifice par l'institution du Sacrifice de la Messe, et celle du Sacrement de l'Eucharistie. C'est là une vérité de Foi admise par tous les fidèles.

Mais quels sont au juste, dans la pensée de leur fondateur, les rapports du Sacrifice au Sacrement ?

Pour reprendre les formules mêmes dont nous nous sommes déjà servi, le Christ a-t-Il institué la Messe uniquement pour perpétuer, par le symbolisme de la Transsubstantiation, le Sacrifice de la Croix, et nous appliquer les mérites de sa Passion ? Ou bien le Christ s'immole-t-Il sur l'Autel, *en vue du Sacrement*, c'est-à-dire pour nous incorporer à Lui en se donnant à nous en nourriture, et par là même nous unir plus intimement à Dieu ?

Est-ce le Sacrement qui est la fin prochaine du Sacrifice, avec la gloire de Dieu pour fin ultime ? Ou bien le rapport du Sacrifice au Sacrement n'est-il qu'un rapport de fait, purement accidentel, qui permettrait de supposer qu'en toute hypothèse, abstraction faite du Sacrement, le Christ aurait institué la Messe, pour perpétuer la mémoire du Sacrifice de la Croix, et manifester la gloire de Dieu en continuant de s'offrir à Lui sur l'autel ?

Ici encore, nous ne pouvons que nous en référer à la volonté expresse de Jésus-Christ.

Or, il est d'abord manifeste que l'institution de la Messe est inséparable de celle du Sacrement. « Faites ceci en mémoire de moi » : *Ceci*, c'est-à-dire cette oblation de moi-même à mon Père signifiée par la séparation sacramentelle de mon corps et de mon sang ; *ceci*, c'est-à-dire encore le changement du pain et du vin à la substance de mon corps et de mon sang, afin de vous nourrir de l'un et de l'autre, à ce point que si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez pas en vous la vie.

Cependant, l'institution du Sacrifice de la Messe est non seulement inséparable de celle du Sacrement, mais dans l'acte même de cette double institution, il apparaît clairement que la Messe est ordonnée au Sacrement : que par elle le Sacrement se réalise dans sa plénitude, et prend toute sa valeur symbolique : que si le Christ s'offre en victime propitiatoire à son Père, c'est pour donner à la nourriture eucharistique ce caractère de victime ; pour concentrer dans son corps et son sang devenus le pain et le vin de nos âmes toute la substance rédemptrice et déificatrice de sa Passion. En

sorte que si l'Incarnation est le premier mot de l'amour du Fils de Dieu pour l'humanité, l'Eucharistie en serait le dernier. Entre les deux, il y aurait, au centre, la Rédemption, qui, sous la forme sanglante du Sacrifice de la Croix, resterait le motif de l'Incarnation, et sous la forme non sanglante du Sacrifice de la Messe, serait ordonnée à l'Eucharistie, de façon à manifester par elle, avec éclat, la gloire de Dieu, par notre propre déification.

Regardons-y, en effet, d'un peu près, et nous verrons comment c'est par la Messe que l'Eucharistie se réalise. L'Eucharistie, dans son symbolisme complet, ce n'est pas seulement le changement substantiel du pain au corps du Christ, mais aussi du vin en son sang. Une nourriture complète exige ces deux éléments. Or, la Messe consiste essentiellement dans la séparation sacramentelle du corps et du sang du Christ, de telle sorte que ce Sacrement n'est pleinement réalisé que par la célébration de la Messe. Le Christ ne s'offre à nous en qualité de nourriture qu'une fois offert à son Père en qualité de victime. Mais Il ne s'offre à son Père comme victime que

pour s'offrir à nous comme nourriture, et, en nous incorporant à Lui par ce moyen, unir tous les membres de l'Église dont Il est la Tête, à Dieu auquel il est lui-même uni en personne.

Mais peut-être cette relation harmonieuse du Sacrifice au Sacrement éclatera-t-elle plus encore, si nous faisons attention aux *effets* que l'un et l'autre sont appelés à produire en nos âmes.

La Messe est un sacrifice à la fois *impétra-*
toire, et *propitiatoire*. Ces deux caractères sont nettement affirmés par le Concile de Trente¹. Comme *sacrifice impétra-*
toire, la Messe est la prière par excellence. Le prêtre n'offre pas le sacrifice en son propre nom, mais *au nom du Christ* qui, s'il ne peut plus mériter, demeure cependant en état de prier et d'intercéder ; le prêtre prie aussi *au nom de l'Église* qui est toujours agréable à Dieu, et a une puissance immense d'intercession auprès de Lui. C'est pourquoi, jusqu'à un certain point que nous n'avons pas à préciser ici, l'efficacité de la Messe, envisagée comme sa-

1. Session XXII, ch. II. DENZINGER, nos 940, 950, 996 sq., 1085, 1469.

crifice impétratoire, est indépendante de la valeur morale du célébrant. C'est le Christ et l'Eglise qui prient par sa bouche. Il n'est que l'instrument de leur prière. Or, le Christ et l'Eglise ont sur le cœur de Dieu un pouvoir transcendant. D'où il suit que la Messe, sous ce rapport, non seulement est appelée à remettre les peines dues au péché, mais encore à obtenir la rémission des péchés, et l'augmentation de la grâce, quoique ce ne soit pas toujours infailliblement. Car ce pouvoir d'impétration de la Messe n'est pas fondé sur une promesse qui la concerne spécialement, mais sur la nature elle-même de ce Sacrifice, et sur les promesses générales d'obtenir de Dieu par la prière ce que nous Lui demandons. Les jugements impénétrables de Dieu, ou les péchés des hommes expliquent cependant que la Messe n'ait pas toujours son efficacité¹.

1. JEAN DE S. THOMAS, III, P., Q. LXXXIII, disp. XXXII, a. III, § VI, « Nam loquendo de ipso [sacrificio] ut im- » *petratorio*, non solum ad pœnam relaxandam, sed etiam » ad remissionem peccatorum obtinendam et ad augmen- » tum gratiae, etsi non *semper infallibiliter*. Dicit enim » Tridentinum (sess. XXII, cap. II, ex Augustino X, de » Civitate Dei, cap. XX) : « Quod hujus oblatione placatus » Deus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina » etiam ingentia dimittit. » Et concludit generalibus verbis :

Comme *sacrifice propitiatoire*, la Messe a un effet infallible *ex opere operato*, du fait même de sa célébration, sur la rémission de la peine, mais non par rapport à la rémission du péché, et à l'infusion de la grâce.

C'est saint Thomas lui-même qui nous l'affirme en distinguant précisément entre l'*Eucharistie-Sacrifice* et l'*Eucharistie-Sacrement*. En tant que Sacrement, l'Eucharistie produit directement l'effet pour lequel elle a été insti-

» Quod non solum pro fidelium vivorum peccatis, poe-
 » nis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed etiam
 » pro defunctis nondum purgatis rite offertur. » Quibus
 » verbis omnia genera bonorum, sive temporalium, sive
 » spiritualium includuntur. Nec tamen ex indignitate
 » ministri offerentis haec impetratio effectu caret, quia
 » habet vim impetrandi *ratione rei oblatae*, quae gra-
 » tissima est Deo, et *ratione Christi principalis offeren-*
 » *tis*, qui, licet non sit in statu merendi, bene tamen
 » in statu orandi et impetrandi, ac denique *in persona*
 » *Ecclesiae*, quae semper est grata Deo, et virtutem
 » habet impetrandi; et ratione hujus sacerdos qui ce-
 » lebrat in peccato, non privat fideles fructu sacrificii,
 » nec tenetur aliam missam celebrare pro eo qui dedit
 » stipendium, quia illa missa satisfacit etiam dicta in
 » peccato mortali. Quod vero non habeat impetrationem
 » hanc infallibilem, ex eo colligitur quod ista impe-
 » tratio non fundatur in aliqua speciali promissione
 » facta ipsi sacrificio infallibiliter, sed solum in ipsa
 » natura sacrificii, et generalibus promissionibus impe-
 » trandi per orationem quod a Deo petimus; quod ta-
 » men aliquando propter occulta Dei judicia vel mani-
 » festa peccati impediri potest. »

tuée, qui est de nous nourrir dans la charité et l'union au Christ, moyennant la grâce eucharistique. En tant que Sacrifice, au contraire, l'Eucharistie a une valeur satisfactoire; elle suffit pour satisfaire à toute peine due au péché.

Cette conclusion peut d'ailleurs se déduire des paroles du Concile, où il est dit : « Que le » Sacrifice de la Messe représente le Sacri- » fice de la Croix, et que par lui nous est ap- » pliquée la vertu salutaire de celui-ci en ce » qui concerne la rémission de nos péchés » quotidiens. » Or, cette rémission est double, selon qu'elle concerne la *faute*, ou la *peine*. La rémission de la peine seulement appartient au Sacrifice ; celle de la faute au Sacrement, parce que la grâce seule peut remettre la faute, et qu'il appartient au Sacrement de produire la grâce.

Il est facile de voir ce qui en résulte touchant les rapports du Sacrifice au Sacrement. Si c'est, en effet, de loi ordinaire, par les Sacrements que la grâce nous est donnée, et si tous les Sacrements sont ordonnés à l'Eucharistie comme à leur raison d'être ultime, le Sacri-

fice de la Messe à son tour sera ordonné à ce Sacrement. Car les grâces qu'il peut nous obtenir de Dieu, en qualité de Sacrifice impétraire, ont toutes une relation à la grâce sanctifiante qui nous vient par les Sacrements, et que l'Eucharistie, plus que tout autre Sacrement, et par sa vertu propre, est appelée à augmenter dans nos âmes. La rémission elle-même de la peine due au péché, que le Sacrifice de la Messe nous obtient directement, ne peut se concevoir sans l'existence, ou la collation de la grâce sanctifiante, et donc sans relation aux Sacrements qui la produisent.

Il est vrai que les mérites du Sacrifice de la Messe peuvent être aussi appliqués aux âmes du Purgatoire, qui ne sont plus en état de recevoir le Sacrement. Mais précisément, ces âmes sont en état de grâce, et si elles ne communient plus, cela tient uniquement aux conditions nouvelles dans lesquelles elles se trouvent, et non à la nature même du Sacrifice de la Messe qui ne change pas pour autant ¹.

1. JEAN DE THOMAS. III P. Q. LXXXIII ; disp. XXXII, a. III, § VII. « Loquendo verò de sacrificio *in quantum* » propitiatorio, sic habet effectum infallibilem ex opere

Nous croyons donc avoir suffisamment démontré que le Sacrement de l'Eucharistie, qui

» operato quantum ad remissionem poenae, non quantum ad infusionem gratiae, et remissionem peccati.
 » Sumitur ex S. Thoma (III P., Q. LXXIX, a. V), ubi
 » distinguit de Eucharistia ut est sacramentum et ut
 » est sacrificium; et dicit quod, ut est sacramentum,
 » habet directe illum effectum ad quem est institutum,
 » scilicet nutrire nos in charitate et unione ad Christum,
 » quod utique pertinet ad gratiam; in quantum vero est
 » sacrificium, habet vim satisfactivam, et sufficit ad satisfaciendum pro omni poena. Et potest deduci fundamentum ex verbis Concilii (Sess. XXII, cap. I) ubi inquit: « Quod per hoc sacrificium illud cruentum re-
 » praesentatur, atque ejus virtus salutaris in remissionem earum quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicatur. Sed virtus crucis applicata facit
 » effectum ex opere operato, quia intuitu ipsius satisfactionis et meriti crucis datur; ergo per hoc sacrificium
 » datur aliquis effectus ex opere operato, qui pertinet ad remissionem peccatorum. Rursus remissio peccatorum
 » solum est duplex, scilicet quoad culpam, vel quoad poenam; sacrificium autem, in quantum sacrificium,
 » non tollit culpam, quia ista solum tollitur per gratiam; dare autem gratiam pertinet ad sacramentum in quantum sacramentum, quia est signum rei sanctificantis nos; distinguitur autem ratio sacrificii in Eucharistia a
 » ratione sacramenti, quia in quantum sacramentum solum prodest summentibus, in quantum autem sacrificium
 » etiam non summentibus prodest. »

Mais pour les vivants qui bénéficient du Sacrifice et du Sacrement, il ne faut pas oublier ce que nous avons dit plus haut avec Jean de S. Thomas lui-même, touchant le rapport du Sacrifice au Sacrement : *quia ad hoc ordinatur sacrificium ut participetur et sumatur*. C'est la raison pour laquelle la communion fait partie intégrante du Sacrifice, sans en faire partie essentielle.

est la fin prochaine de tous les Sacrements, l'est aussi du Sacrifice de la Messe qui sert à sa réalisation.

Il nous reste à dégager de cette doctrine quelques corollaires dont l'importance n'échappera pas au lecteur averti, mais que nous nous contenterons d'indiquer, sans les développer, pour n'avoir pas à nous étendre outre mesure.



COROLLAIRES

COROLLAIRES

1° *L'Eucharistie est une nourriture.* Telle est la première conclusion qui s'impose à l'attention des fidèles. Si le Christ est présent réellement sous les espèces eucharistiques, ce n'est donc pas simplement en qualité de visiteur divin qui vient habiter parmi nous. En conséquence, ni les visites au Saint-Sacrement, ni la Messe elle-même ne sauraient épuiser le culte eucharistique. Le Christ est présent réellement sous l'hostie pour se donner en nourriture à nos âmes ; pour incorporer chacune d'elles à son humanité-rédemptrice, et, moyennant la grâce qui découlera en abondance de

la tête dans les membres d'un même corps mystique qu'est l'Église, pour nous unir à Dieu auquel Lui-même est uni hypostatiquement.

2° *Cette nourriture supra-substantielle qu'est l'Eucharistie porte la marque de la Rédemption.* Ce n'est pas en qualité d'homme-Dieu simplement que le Christ s'offre à nous en nourriture, mais *en qualité de Rédempteur*. La chair qu'il nous donne à manger, le sang qu'il nous donne à boire, c'est une chair triturrée par le Sacrifice, et un sang répandu pour remettre nos péchés, et nous déifier. Voilà pourquoi l'Eucharistie est si intimement liée au Sacrifice de la Messe, qui lui-même ne fait qu'un avec le Sacrifice de la Croix. Quand donc nous communions, nous ne devons pas oublier que c'est une victime que nous mangeons ; que c'est pour que nous participions aux fruits de son Sacrifice qu'elle se donne à nous en nourriture ; que c'est *en qualité de rachetés* que nous nous approchons de la sainte Table, et, en conséquence, que nous devons, sous l'influence réconfortante de cette nourriture rédemptrice, ajouter en fait de sa-

crifices personnels, selon l'énergique expression de saint Paul, ce qui manque à la passion du Christ. Sans doute, le Sacrifice du Christ a une valeur méritoire infinie, mais le Christ a voulu, pour que ses mérites aient en nous tous leurs effets, que nous mêlions nos sacrifices à son Sacrifice, que nous portions notre croix à sa suite. Sa nourriture eucharistique nous oblige à cette fonction de co-rédempteurs : elle nous est donnée pour que nous participions, dans la mesure de nos forces, à l'acte central de la Rédemption ¹.

3° Il s'en suit que, pour donner à l'Eucharistie tout son symbolisme, nous devrions faire l'impossible pour communier à la Messe. Car, de même que le Sacrement est inséparable du Sacrifice, l'idéal serait que nous ne séparions pas nous-même en fait ce que le Christ a uni. Les premiers chrétiens communiaient à la

1. S. Thomas dit (Q. 82, a. 4) que le prêtre doit communier à la Messe, parce que quiconque offre un sacrifice doit prendre part aux fruits du sacrifice. Le sacrifice extérieur qu'il offre est un signe du sacrifice intérieur par lequel il s'offre lui-même à Dieu, en union avec le Christ. Cette remarque s'adresse aussi aux fidèles, qui doivent s'unir aux prêtres pour offrir le sacrifice, et y prendre part par la communion.

Messe qu'ils entendaient. Si nous n'observons plus cette sainte coutume à la lettre, du moins devrions-nous nous efforcer d'en conserver l'esprit. Je veux dire que, même lorsque nous communions avant ou après, ou en dehors de la Messe, nous ne perdions pas de vue que c'est au Sacrifice de la Messe que le Christ s'est offert en victime à son Père pour s'offrir ensuite à nous en nourriture, en cette même qualité de victime, qui nous incorporera à son humanité rédemptrice, et par elle à Dieu même¹.

1. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, fascicule XXI, art. *Communion*, col. 2430. — Les premiers chrétiens, nous l'avons dit, communiaient à la Messe qu'ils entendaient. « Dans l'Eglise latine, un rite unique, mais non uniforme existait pour la messe. Tandis que la célébration par le pape comportait une solennité imposante, des rites majestueux, on se limitait à un rituel des plus simples dans les titres, chapelles cémétérielles, oratoires monastiques, diaconies, maisons particulières; néanmoins cette circonstance n'influant pas sur le degré de solennité qui dépendait du caractère, non des célébrants, mais de l'assistance. Tandis que, dans les chapelles cémétérielles, titres presbytériaux, oratoires monastiques (etc.), et même dans les grandes basiliques, hors les jours de station, il n'y a qu'une assistance privée, une famille, une corporation, un quartier, une communauté, dans la messe publique stationnale, c'est l'assemblée entière des fidèles qui assiste ou qui est censée assister

Une fois la fraction du pain terminée, les diacres pré-

4° De ce caractère de victime que revêt la nourriture eucharistique de par les liens étroits qui rattachent le Sacrement au Sacrifice, découle une autre conséquence très importante. Je veux parler de la *valeur sociale* de la communion.

J'ai déjà noté que l'incorporation qui se fait

sentaient la patène au pape. — ou au célébrant, évêque ou prêtre ; — celui-ci prenait un fragment, en détachait une parcelle et consommait le reste. A côté de lui, l'archidiacre se tenait, un calice à la main, dans lequel le pape laissait tomber la parcelle détachée, c'était le rite de la *commixtio*, et, cela fait, le pape buvait le calice, présenté et soutenu par l'archidiacre.

Venait ensuite la communion du haut clergé ; évêques et prêtres s'approchaient et recevaient chacun dans la main ouverte un fragment pris sur la patène : alors ils se rendaient à l'autel, posaient sur la table sainte la main contenant le pain consacré et communiaient ainsi. Venait alors le tour des diacres. L'archidiacre rapportait le calice à l'autel, le remettait entre les mains du premier des évêques, et celui-ci, après y avoir bu, le présentait aux autres évêques, aux prêtres et aux diacres.

A ce moment commençait la communion des fidèles. Le pape, assisté des évêques et des prêtres, distribuait l'Eucharistie sous la forme de pain consacré ; l'archidiacre suivant le pape, les diacres suivant les évêques et les prêtres, présentaient le calice... En principe, tous communiaient, tous les présents ».

— Le Concile de Trente (Sess. XXII, cap. VI), a lui-même émis ce vœu suggestif : « Optaret quidem sacramenta Synodus, ut in singulis Missis fideles adstantes » non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam » Eucharistiae perceptione communicarent. »

de nos âmes au Christ est une incorporation des membres d'un même corps mystique à la tête de l'Eglise, mais j'ai noté également que le décret divin qui fait du Christ la tête de l'humanité est lui-même subordonné au décret de la Rédemption. Si le Christ est mort, c'est pour tous les hommes, sans exception. Sa qualité de rédempteur fait de Lui un chef, un *être universel*, dit saint Thomas, auquel tous les êtres sont subordonnés de la manière dont les membres d'un corps le sont à la tête. Or, l'Eucharistie-nourriture porte elle-même la marque de la Rédemption. Le fait qu'elle est l'aboutissement du Sacrifice de la Messe, lui-même identique, à une différence de mode près, au Sacrifice de la Croix, le prouve assez. Elle est donc une *nourriture universelle*. Je communie sans doute pour moi, mais le pain supra-substantiel que je reçois n'est pas *mon pain* : c'est le pain de tous, et moi-même je le reçois en tant que membre de l'Eglise. Il doit donc profiter à moi, et à tous. La grâce qu'il me fournit doit, au moins par les effets qu'elle produira en moi, avoir sa répercussion sur les autres. Encore un coup, ce n'est pas mon pain

que je mange : *panem meum* ; mais notre pain à tous : *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*. Quand un membre est malade, tout le corps s'en ressent. Au contraire, la santé de chaque membre rayonne sur tout le corps. Pareillement dans le corps mystique de l'Église. Chaque membre qui se nourrit du Christ Rédempteur, de la victime sainte, doit contribuer à la santé de toute l'Église.

5° Et c'est pourquoi *les enfants* eux-mêmes doivent communier le plus tôt possible. *Car ils sont membres de l'Église* : dès qu'ils sont en âge de discernement, il est urgent de les incorporer au Christ d'une façon vivante par la communion. Aux objections qu'on pourrait faire, et qu'on a soulevées, au sujet de leur manque de discrétion, du danger d'irrévérence, et même de sacrilège, la *Sacrée Congrégation du Concile* a répondu en ces termes, le 15 septembre 1906 : « D'autres raisons aussi » fortes semblent cependant recommander la » communion fréquente aux enfants. Cette » pratique a pour elle l'ancienne discipline » d'un grand nombre d'églises, en vertu de » laquelle le Sacrement de l'Eucharistie était

» donné même aux petits enfants, pratique
» qui, si elle est tombée en désuétude, n'a ja-
» mais été réprouvée par l'Église ¹.

» En effet, il est nécessaire que les enfants
» soient nourris par le Christ avant qu'ils ne
» soient dominés par les passions, pour qu'ils
» puissent repousser avec plus de courage les
» attaques du démon, de la chair et des autres
» ennemis du dehors et du dedans... L'Eucha-
» ristie, en effet, est un Sacrement qui opère
» *ex opere operato*, chaque fois que le com-
» munion n'y oppose pas d'obstacle. Or, au
» point de vue des obstacles apportés *ex opere*
» *operantis*, les enfants ne le cèdent guère
» aux adultes ; outre que chez les enfants une
» certaine ignorance est compensée par l'in-
» nocence, il ne faut pas trop exagérer leur
» irréflexion et leur légèreté ². »

Ce sera le grand honneur de Pie X d'avoir
fait revivre au sujet de la communion privée
des enfants, comme de la communion fré-

1. Concile de Trente . Sess. XXI, c. IV. *De Commu-
nione*.

2. Actes de Sa Sainteté Pie X, tome II, édition de la
Bonne Presse, p. 269.

quente et collective des enfants et des adultes, l'esprit de l'Eglise primitive. Jamais sa devise: *Instaurare omnia in Christo*, n'avait pris une signification plus profonde et plus réaliste. Car c'est bien par l'incorporation de tous les membres de l'Eglise militante au Christ que son règne s'étendra à nouveau sur les âmes, et que la vie chrétienne sera restaurée.

6° C'est assez dire que *la communion fréquente* s'impose à son tour. Si, en effet, le Christ est la tête de l'humanité, et si la communion permet l'incorporation des membres à la tête, plus nous communierons, plus nous vivrons du Christ. Plus se réalisera la fin pour laquelle le Christ a été institué tête de l'univers. Plus la circulation de la grâce se fera abondante dans le corps tout entier. Plus l'Eglise s'affermira et étendra son règne qui est celui du Christ continué. Plus la Rédemption opérera son œuvre de salut universel. Plus enfin éclatera la gloire de Dieu par la déification des membres incorporés d'une façon vivante à l'homme-Dieu.

Fréquente, la communion sera aussi collec-

tive. C'est la meilleure manière de rassembler le plus d'âmes possibles sous la Croix, et de fortifier les liens vitaux qui doivent les unir toutes, de façon à ce qu'elles ne fassent qu'un comme le Christ et son Père ne font qu'un¹.

On le voit, l'Eucharistie est bien la synthèse vivante du Catholicisme.

En elle se concentre tout le dogme : celui de la Trinité, de la Prédestination du Christ, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la Résurrection aussi, car si le Christ ressuscité ne meurt plus, les fidèles incorporés à son humanité rédemptrice et glorifiée, ressusciteront comme Lui, et par Lui, au dernier jour.

En elle se concentre tout le culte, puisque d'une part tous les Sacrements, par où nous vient la grâce, sont ordonnés à l'Eucharistie, et que, d'autre part, le Sacrifice même de la Messe a pour but prochain de réaliser l'Eucharistie, d'offrir aux hommes en nourriture pour

1. Décrets de la S. Congrégation du Concile (décembre 1905), et de la S. Congrégation des Indulgences (février 1906).

les offrir ensuite au Père, la victime qui s'est elle-même offerte à Lui à la consécration.

En elle, enfin, se concentre toute la morale, s'il est hors de doute que la vie chrétienne tout entière, individuelle et sociale, a son principe dans la grâce dont le Christ, sous les espèces eucharistiques, demeure la source inépuisable.

Et ainsi se manifestent de façon éclatante les harmonies de la Transsubstantiation que nous retrouvons au cœur du Sacrifice et du Sacrement pour les unir, sans les confondre, et leur donner toute leur valeur de symbolisme et de réalisation.



SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE.

DÉCRET

SUR

La réception quotidienne de la Ste Eucharistie.

(Traduction reconnue authentique et officielle.)

Le saint Concile de Trente, ayant en vue les ineffables trésors de grâces que les fidèles retirent de la réception de la Très Sainte Eucharistie (Sess. 22, ch. vi), dit : *Le très saint Concile souhaiterait qu'à chaque Messe les fidèles qui y assistent ne se contentent pas de communier spirituellement, mais reçoivent encore réellement le sacrement eucharistique.* Ces paroles montrent assez clairement combien l'Église désire que tous les fidèles s'approchent chaque jour de ce banquet céleste et en retirent des effets plus abondants de sanctification.

Ces souhaits sont conformes au désir qui animait Notre-Seigneur Jésus-Christ lorsqu'il a institué ce divin sacrement. Il a en effet insisté lui-même, à plusieurs reprises et en termes clairs, sur la nécessité de se nourrir souvent de sa chair et de boire son sang, particulièrement lorsqu'il dit : *Ceci est le pain descendu du Ciel, ce n'est pas comme la manne que vos pères ont mangée dans le désert, après quoi ils sont morts : celui qui mange ce pain vivra éternellement.* (Jean,

vi, 59.) Par cette comparaison de la nourriture angélique avec le pain et la manne, les disciples pouvaient comprendre aisément que, le pain étant la nourriture quotidienne du corps et la manne ayant été l'aliment quotidien des Hébreux dans le désert, de la même façon l'âme chrétienne pourrait se nourrir chaque jour du pain céleste et en recevoir un réconfort. De plus, quand il nous ordonne de demander dans l'oraison dominicale *notre pain quotidien*, il faut entendre par là, comme presque tous les Pères de l'Église l'enseignent, non pas tant le pain matériel, la nourriture du corps que le pain eucharistique qui doit être reçu chaque jour.

Or, Jésus-Christ et l'Église désirent que tous les fidèles s'approchent chaque jour du banquet sacré, surtout afin qu'étant unis à Dieu par ce sacrement ils en reçoivent la force de réprimer leurs passions, qu'ils s'y purifient des fautes légères qui peuvent se présenter chaque jour, et qu'ils puissent éviter les fautes graves auxquelles est exposée la fragilité humaine ; ce n'est donc pas principalement pour rendre gloire à Dieu, ni comme une sorte de faveur et de récompense pour les vertus de ceux qui s'en approchent. (S. August., serm. 57 sur S. Matth., de l'oraison dom., v. 7.) Aussi le saint Concile de Trente appelle-t-il l'Eucharistie *l'antidote qui nous délivre des fautes quotidiennes et nous préserve des péchés mortels*. (Sess 13, ch. II.)

Les premiers chrétiens, comprenant bien cette volonté divine, accouraient chaque jour au banquet de vie et de force.

Ils persévéraient dans la doctrine des apôtres, dans la communion de la fraction du pain. (Cct. II, 42.)

La même chose eut lieu dans les siècles suivants, comme le rapportent les Saints Pères et les écrivains ecclésiastiques, au grand profit de la perfection et de la sainteté.

Cependant la piété s'étant affaiblie et plus tard surtout le venin du jansénisme s'étant répandu partout, on commença à discuter sur les dispositions qu'il fallait apporter pour s'approcher de la communion fréquente et quotidienne ; c'était à qui en réclamerait comme nécessaires de plus grandes et de plus difficiles.

Il en résulta que très peu de personnes furent jugées dignes de recevoir chaque jour la Sainte Eucharistie et de puiser dans ce sacrement si salutaire des effets plus abondants : les autres devaient se contenter de communier ou une fois par an, ou tous les mois, ou tout au plus chaque semaine.

On en vint même à une sévérité telle que des catégories entières de personnes, comme les marchands ou les gens mariés, furent exclues de la fréquentation de la Sainte Table.

D'autres cependant se jetèrent dans le sentiment contraire.

Jugeant que la communion quotidienne est de précepte divin, pour qu'aucun jour ne se passât sans qu'on reçût la Sainte Communion, ils étaient d'avis, entre autres choses contraires à la coutume de l'Église, qu'il fallait recevoir la Sainte Eucharistie même le Vendredi-Saint et ils la distribuaient ce jour-là.

Le Saint-Siège sur ce point ne manqua pas à son devoir.

En effet, dans un décret de cette S. Congrégation qui commence ainsi : *Cum ad aures*, du 12 février 1679, décret approuvé par le Pape Innocent XI, elle condamna les erreurs de ce genre et réprima les abus, déclarant en même temps que toutes les classes de personnes, y compris les marchands et les gens mariés, pouvaient être admises à la communion fréquente, suivant la piété de chacun et le jugement du confesseur.

Puis, le 7 décembre 1690, par le Décret *Sanc-tissimus dominus noster*, le pape Alexandre VIII condamnait la proposition de Baius, qui réclamait le plus pur amour de Dieu sans aucun mélange de défauts de la part de ceux qui voulaient s'approcher de la Sainte Table.

Toutefois, le venin du jansénisme qui s'était introduit même parmi les bons, sous prétexte d'honneur et de vénération dus à l'Eucharistie, ne disparut pas complètement.

Même après les déclarations du Saint-Siège, les discussions sur les dispositions qu'il faut avoir

pour bien recevoir fréquemment la Sainte Communion ont continué ; il arriva que certains théologiens, même de bonne marque, ont pensé qu'il ne fallait permettre la communion fréquente que rarement et sous de nombreuses conditions.

D'autre part, il ne manque pas d'hommes savaⁿts et pieux qui facilitèrent cet usage salu^taire et si agréable à Dieu, et qui enseignèrent, en s'appuyant sur les Pères, qu'il n'y a aucun précepte de l'Eglise réclamant de ceux qui font la communion quotidienne des dispositions plus grandes que celles demandées pour la communion hebdomadaire et mensuelle ; quant aux fruits qu'on en retire, ils sont bien plus abondants dans la communion quotidienne que dans la communion hebdomadaire ou mensuelle.

Les discussions sur ce sujet ont augmenté de nos jours et n'ont pas été sans une certaine aigreur ; elles ont porté le trouble dans l'esprit des confesseurs et la conscience des fidèles, au grand détriment de la piété et de la ferveur chrétienne. C'est pourquoi des hommes très remarquables et des pasteurs d'âmes ont adressé des suppliques ardentes à Notre Saint-Père le Pape Pie X afin qu'il daignât, dans son autorité suprême, trancher la question des dispositions qu'il faut avoir pour recevoir tous les jours l'Eucharistie, de telle sorte que cette coutume, très salu^taire et très agréable à Dieu, non seulement n'aille pas en s'affaiblissant parmi les fidèles, mais qu'au con-

traire elle grandisse et se repande partout, de nos jours surtout où la religion et la foi catholique sont attaquées de toutes parts et où l'amour de Dieu et la vraie piété laissent beaucoup à désirer.

Aussi Sa Sainteté, dans la sollicitude et le zèle qui l'animent, ayant grandement à cœur que le peuple chrétien soit poussé à communier très fréquemment et même tous les jours, et qu'il jouisse ainsi des fruits les plus abondants, a chargé cette S. Congrégation d'examiner et de définir la susdite question.

La S. Congrégation du Concile, dans sa séance générale du 16 décembre 1905, a soumis cette question à un examen très attentif et, après avoir pesé avec une maturité diligente les raisons apportées de part et d'autre, elle a établi et décrété ce qui suit :

1^{re} La communion fréquente et quotidienne, étant souverainement désirée par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par l'Eglise catholique, doit être rendue accessible à tous les fidèles de quelque classe et de quelque condition qu'ils soient, en sorte que nul, s'il est en état de grâce et s'il s'approche de la Sainte Table avec une intention droite, ne puisse en être écarté.

2^{re} L'intention droite consiste à s'approcher de la Sainte Table, non pas par habitude, ou par vanité, ou pour des raisons humaines, mais pour satisfaire à la volonté de Dieu, s'unir à lui plus

intimement par la charité et, grâce à ce divin remède, combattre ses défauts et ses infirmités.

3° Bien qu'il soit très désirable que ceux qui usent de la communion fréquente et quotidienne soient exempts de péchés véniels au moins pleinement délibérés et qu'ils n'y aient aucune affection, il suffit néanmoins qu'ils n'aient aucune faute mortelle, avec le ferme propos de ne plus pécher à l'avenir : étant donné ce ferme propos sincère de l'âme, il n'est pas possible que ceux qui communient chaque jour ne se corrigent pas également des péchés véniels et peu à peu de leur affection à ces péchés.

4° Quoique les sacrements de la nouvelle loi produisent leur effet *ex opere operato* (par eux-mêmes), cet effet néanmoins est d'autant plus grand que les dispositions de ceux qui les reçoivent sont plus parfaites. Il faut donc veiller à faire précéder la Sainte Communion d'une préparation diligente et à la faire suivre d'une action de grâces convenable, suivant les forces, la condition et les devoirs de chacun.

5° Afin que la communion fréquente et quotidienne se fasse avec plus de prudence et un plus grand mérite, il importe de demander conseil à son confesseur. Que les confesseurs cependant se gardent de priver de la communion fréquente et quotidienne une personne qui est en état de grâce et qui s'en approche avec une intention droite.

6° Comme il est évident que la communion fré-

quente et quotidienne augmente l'union avec Jésus-Christ, alimente avec plus de force la vie spirituelle, embellit l'âme des plus abondantes vertus et nous donne un gage encore plus ferme de la vie éternelle, les curés, les confesseurs et les prédicateurs, suivant la doctrine approuvée du catéchisme romain (Part. II, ch. LXIII), devront exhorter, dans de fréquents avis et avec un zèle empressé, le peuple chrétien à cette pratique si pieuse et si salutaire

7° La communion fréquente et quotidienne doit être favorisée spécialement dans les Instituts religieux de toutes catégories : néanmoins, on y observera le décret *Quemadmodum* du 17 décembre 1890, rendu par la Ste Congrégation des Evêques et Réguliers.

8° S'il y a des Instituts soit à vœux solennels, soit à vœux simples, dont les règles, les constitutions ou aussi les calendriers fixent et imposent des communions à des jours déterminés, il faut donner à ces règles une valeur purement *directive*, mais non *préceptive*.

Le nombre des communions prescrit y doit être considéré comme un *minimum* pour la piété des religieux. Par conséquent, ils seront toujours libres d'aller à la Sainte Table plus fréquemment et même tous les jours, selon les indications données plus haut.

Afin que les religieux de l'un ou de l'autre sexe puissent connaître exactement les dispositions du

présent décret, les supérieurs de chaque maison auront soin de le faire lire chaque année dans la communauté en langue vulgaire pendant l'octave de la fête du Saint Sacrement.

9° Enfin, après la promulgation de ce décret, les écrivains ecclésiastiques auront soin de s'abstenir de toute discussion litigieuse touchant les dispositions qu'il faut apporter à la communion fréquente et quotidienne. Un rapport ayant été fait de toutes ces dispositions à S. S. le Pape Pie X par le secrétaire soussigné de la S. C., dans l'audience du 17 décembre 1905, Sa Sainteté a ratifié et confirmé ce décret des Éminentissimes Pères, et Elle en a ordonné la publication, nonobstant toutes choses contraires. Elle ordonna de plus de l'envoyer à tous les Ordinaires des lieux et supérieurs réguliers, afin qu'ils le communiquent à leurs propres Séminaires, aux curés, aux Instituts religieux et à leurs prêtres respectifs et qu'ils rendent compte au Saint-Siège, dans leurs relations sur l'état du diocèse ou de l'Institut, de l'exécution de ce qui s'y trouve prescrit.

Donné à Rome, le 20 décembre 1905.

VINCENT, *card. év. de Palestrina, Préfet.*

Cajetan DE LAI, *secrétaire.*

Vu pour la concordance de la traduction avec le texte original

Rome, 9 mai 1906.

C. DE LAI, *secrétaire.*

SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE.

DÉCISION

Concernant les enfants et la Communion
fréquente,
les malades et le jeûne eucharistique.

CES DEUX QUESTIONS IMPORTANTES ONT ÉTÉ SOULEVÉES DANS UNE RÉUNION DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE DONT LA *Revue ecclésiastique de Metz* (octobre 1906) A RENDU COMPTE EN CES TERMES :

ROMANA

Die 15 septembris 1906.

Per Summaria precum.

Dans le décret du 20 décembre 1905 *De Quotidiana SS. Eucharistiæ sumptione*, le Souverain Pontife Pie X recommande « à tous les chrétiens de tout rang et de toute condition la communion fréquente et quotidienne, comme répondant aux vœux du Christ et de l'Église catholique, de telle sorte que personne ne saurait en être écarté, à la seule condition d'être en état de grâce et de s'approcher de la Sainte Table avec une intention droite et pieuse ».

Le même décret dit à l'article 7 : « La communion fréquente et quotidienne devra être favorisée

surtout dans les Instituts religieux de tout genre... on doit la promouvoir particulièrement dans les Séminaires des clercs, dont les élèves se destinent au service de l'autel, de même dans les autres maisons d'éducation chrétienne de tout genre, *item in aliis christianis omne genus ephebeis.* »

Pour propager de plus en plus une pratique si louable et si agréable à Dieu, Sa Sainteté a accordé, le 30 mai 1905, des indulgences à tous les fidèles qui réciteront une prière pour la diffusion du pieux usage de la communion quotidienne : de plus, par décret du 14 février 1906, Pie X a déclaré que par la communion quotidienne on peut gagner toutes les indulgences plénières, sans être astreint à la condition de la confession de tous les huit (ou quinze) jours.

Ce décret a été reçu par tous avec respect, par un grand nombre avec joie, comme le prouvent les lettres nombreuses reçues à ce sujet par la S. C. du Concile. Parmi ces lettres se trouvent aussi plusieurs questions et demandes, dont deux surtout méritent une attention particulière : il s'agit des enfants qui viennent de faire leur première Communion et des malades atteints d'une infirmité chronique.

Voici les questions adressées à ce sujet au Saint-Siège :

I. *Quotidiana Eucharistiæ sumptio in catholicis ephebeis suaderine debet etiam pueris quibuscumque post susceptam primam communionem?*

II. *Infirmis, qui diuturno morbo laborant, nec naturale jejunium in sua integritate observare queant, nullum remedium suffragari potest, ne pane eucharistico tam longo tempore priventur?*

I. — Quant au premier point, on connaît les raisons communément apportées pour ne pas admettre les jeunes enfants à la communion fréquente.

Ces enfants ne possèdent pas encore la discrétion requise pour recevoir souvent la Sainte Communion avec respect et avec fruit. Ils sont facilement distraits, et ne peuvent s'appliquer facilement à la méditation des mystères divins ; ils s'approchent très souvent de la Sainte Table sans préparation et action de grâces suffisante, et exposent par là le sacrement au danger d'irrévérance. En outre, il est à craindre qu'en poussant les enfants à la communion quotidienne on ne favorise chez eux l'hypocrisie, et on ne les expose, par suite d'un certain respect humain à commettre même des sacrilèges. C'est ainsi qu'un auteur italien (Tarino, *il libro del buon pastore*), tout en engageant les directeurs des Séminaires à recommander en général la fréquentation des sacrements, surtout de la communion, ajoute : « Mais gardez-vous avec soin de dire à un jeune homme de s'approcher plus souvent de la communion, parce que vos paroles pourraient être cause de sacrilège et d'hypocrisie. »

Innocent XI, dans la Bulle *Cum ad aures* du 12

février 1679, enseigne lui-même que la permission de la communion quotidienne doit être réglée *ex conscientiarum puritate et frequentiae fructu, et ad pietatis profectum*, conditions qui se vérifient rarement chez les enfants.

Enfin, les paroles mêmes du décret, recommandant la communion quotidienne *in aliis christianis omne genus ephœbeis*, semblent restreindre cette pratique aux enfants qui vivent dans les maisons d'éducation chrétienne.

D'autres raisons aussi fortes semblent cependant recommander la communion fréquente aux enfants.

Cette pratique a pour elle l'ancienne discipline d'un grand nombre d'églises, en vertu de laquelle le sacrement de l'Eucharistie était donné même aux petits enfants, pratique qui, si elle est tombée en désuétude, n'a jamais été réprouvée par l'Eglise¹.

En effet, il est nécessaire que les enfants soient nourris par le Christ avant qu'ils ne soient dominés par les passions, pour qu'ils puissent repousser avec plus de courage les attaques du démon, de la chair et des autres ennemis du dehors et du dedans, selon la belle parole de l'Imitation (L. iv, c. iii) : *Proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua ; et nisi succurrat divina medicina, labitur homo mox ad pejora... Retrahit ergo*

1. C. Trid., sess. XXI, c. IV, de Comm.

sancta Communio a malo et confortat in bono. L'Eucharistie, en effet, est un sacrement qui opère *ex opere operato*, chaque fois que le communiant n'y oppose pas d'obstacle. Or, au point de vue des obstacles apportés *ex opere operantis*, les enfants ne le cèdent guère aux adultes ; outre que chez les enfants une certaine ignorance est compensée par l'innocence, il ne faut pas trop exagérer leur irréflexion et leur légèreté. Le rapporteur cite à ce sujet une belle page de Mgr de Ségur dans son ouvrage sur la Sainte Communion, et la lettre du cardinal Antonelli aux évêques de France (12 mars 1866).

Du reste, les décrets du Saint-Siège recommandent la communion fréquente et quotidienne à *tous les fidèles* ; or, on ne saurait douter qu'il ne faille compter dans ce nombre les enfants qui viennent de faire leur Première Communion ; et la S. C. recommande *spécialement* cette pratique dans les Séminaires et collèges chrétiens, il ne s'en suit pas que les enfants vivant dans le monde en soient exclus.

II. — En ce qui concerne les malades, le Saint-Office accorde déjà maintenant avec plus de facilité la permission de prendre quelque boisson avant la Sainte Communion, dans les cas de maladie chronique qui empêchent le jeûne naturel, quand il s'agit de religieuses ou de personnes pieuses. Mais on prend occasion du décret récent pour demander de plus grandes facilités.

Il ne s'agit pas ici des malades en danger de mort, pour lesquels le *Rituel* est formel. Tout au plus pourrait-on soulever la question de l'intervalle à mettre, pour ces malades, entre chaque communion en viatique. Mais, sur ce point, la doctrine véritable a été donnée par Benoît XIV¹ : *Ne parochi renuunt sanctissimum Eucharistiam iterato deferre ad ægrotos, qui etiam perseverante eodem morbi periculo, illam sæpius per modum Viatici, cum naturale jejunium servare nequeunt, percipere cupiunt.*

Il s'agit donc ici avant tout des malades qui ne sont pas en danger de mort et qui ne peuvent rester à jeun. Il faut reconnaître que l'ancienne discipline de l'Eglise, encore en vigueur, leur refuse la Sainte Communion.

Outre le grand dérangement qui résulterait pour les curés d'une communion plus fréquente des malades, la prescription du Rituel, demandant que le Saint Sacrement soit porté aux malades *manifeste et honorifice*, multiplierait à l'excès cette communion solennelle, au détriment du respect dû à la Sainte Eucharistie. D'autant plus que, dans des cas particuliers, on peut, par des indults personnels, satisfaire la dévotion de ces malades.

Cependant on peut faire observer, en faveur d'un adoucissement de la loi du jeûne eucharistique, que cette loi a été portée pour prévenir les

1. De Syn. I. VII, c. XII, n., c.

abus de personnes qui s'approcheraient de la Sainte Table après un repas complet, et aussi pour inspirer un plus grand respect envers la Sainte Communion ; or, l'abus redouté ne pourrait se vérifier pour ces malades, et le respect n'aurait pas à souffrir d'une concession suffisamment motivée.

En outre, il semble dur de refuser la communion fréquente aux malades, quand on l'accorde à tous les fideles, surtout qu'ils en ont un plus grand besoin.

Enfin, la loi du jeûne eucharistique, étant une loi ecclésiastique, pourrait être mitigée, surtout si on faisait une distinction entre les malades vivant en communauté et ceux qui se trouvent dans le monde. Pour les premiers, les inconvénients signalés seraient facilement évités ; pour les seconds, on pourrait donner aux évêques le pouvoir d'accorder les permissions nécessaires, au moins à l'occasion des grandes fêtes.

Pour ce second point, la S. C. n'a pas fait connaître son sentiment, qui a été soumis au Saint-Père. Quant au premier, le Saint-Siège insiste pour que les enfants ne soient pas exclus du bénéfice du décret.

Voici le texte de la décision :

Ad I. Sacrae communions frequentiam commendari juxta articulum primum decreti etiam pueris qui ad sacram mensam juxta normas in Catechismo Romano cap. 4 n. 63 semel admissi ab ejus [re-

*quenti participatione prohiberi non debent, sed
potius eos ad id hortari, reprobata praxi contraria
alicubi vigente.*

*Ad II. Juxta mentem. facio verbo cum Sanctis-
simo.*



SACRÉE CONGRÉGATION DES INDULGENCES.

DÉCRET

Concernant la confession par rapport à la
Communion quotidienne.

(Pour Rome et l'Univers.)

Notre Très Saint Père le Pape Pie X souhaite vivement voir se répandre chaque jour davantage et produire des fruits de sainteté plus abondants la coutume excellente et très agréable à Dieu qu'ont les fidèles en état de grâce et bien disposés de s'approcher chaque jour de la Sainte Table. C'est pourquoi, accueillant volontiers et de bon cœur les nombreuses suppliques transmises par l'Em. cardinal Casimir Gennari, il a décidé d'accorder une grâce spéciale bien méritée à tous ceux qui ont déjà ou qui désirent prendre l'habitude dont nous venons de parler.

Le Pape Clément XIII, d'heureuse mémoire, par un décret de la Sacrée Congrégation daté du 9 décembre 1763, « accorda à tous les chrétiens *soucieux de purifier leur âme par un fréquent aveu de leurs fautes, habitués à s'approcher du sacrement de Pénitence au moins une fois la semaine à moins d'empêchement légitime, et n'ayant conscience d'aucun péché mortel depuis leur dernière confession, de pouvoir gagner toutes les in-*

oulgences, quelles qu'elles soient, même sans la confession récente qui, sans cela serait nécessaire. Qu'on ne change rien cependant, touchant les indulgences du Jubilé, touchant aussi les autres indulgences concédées à l'instar du Jubilé ordinaire ou extraordinaire : pour celle là, comme pour tous les autres actes ordonnés, la confession sacramentelle devra être faite dans le temps déterminé par les termes du rescrit ».

Mais aujourd'hui le bienheureux Pape Pie X accorde à tous les chrétiens en état de grâce, habitués à communier pieusement chaque jour, même avec une ou deux abstentions par semaine, de pouvoir user de l'indult précité du pape Clément XIII, d'heureuse mémoire, sans l'obligation de cette confession hebdomadaire, confession qui, par ailleurs, serait nécessaire pour gagner régulièrement les indulgences durant ce laps de temps.

Cette faveur, Sa Sainteté a bien voulu la déclarer valable, même pour l'avenir, nonobstant toutes décisions contraires.

A. card. TRIPEPI, *préfet.*

D. PANICI, *arch. de Laodicée, secrétaire.*



TABLE

Préface.	13
---------------	----

CHAPITRE I

Le Sacrement de l'Eucharistie.	19
-------------------------------------	----

CHAPITRE II

Les Harmonies Eucharistiques : Sacrement et Sacrifice.	87
---	----

Corollaires.	145
-------------------	-----

Décret sur la réception de la Ste Eucharistie. ...	159
--	-----

Décision concernant les enfants et la Communion fréquente, les malades et le jeûne Eucharistique.	171
--	-----

Décret concernant la Confession par rapport à la Communion quotidienne.	181
--	-----

Imprimé par Desclée, De Brouwer et Cie. Lille-Paris-Bruges

265.3
G 14

Gillet

AUTHOR Les Harmonies Euchar-
istiques

TITLE

DATE

Ouvrages du R. P. GILLET, Dominicain.

- L'Éducation du Caractère, *onzième mille*, in-12
de XII-304 pp. fr. 3.00
- L'Éducation du Cœur, *quatrième mille*, in-12 de
368 pp. fr. 3.50
- L'Éducation de la Conscience, *quatrième mille*,
in-12 de 322 pp. fr. 3.50
- La Virilité chrétienne, *cinquième mille*, in-12 de
442 pp. fr. 3.50
- Innocence et ignorance, *quatrième édition*, in-12
de 216 pp. fr. 2.00
- La Valeur éducative de la morale Catholi-
que, *troisième édition*, in-12 de 376 pp. . fr. 3.50
- Religion et Pédagogie, *deuxième mille*, in-12 de
352 pp. fr. 3.50

EN PRÉPARATION

- La Peur de l'Idéal, in-12. fr. 3.50
-